ISSN 2215-602X

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

# Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

## *Hablar de Dios desde las crisis del siglo XXI*



Volumen 41 Número 1 • Primer Semestre Año 2021 • San José, Costa Rica

**Vida y Pensamiento** es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

**La Universidad Bíblica Latinoamericana** es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas




Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr

# Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

*Vida y Pensamiento* es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirezkidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Director
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD

◆

ISSN 2215-602X



200
Vida y pensamiento (versión digital). Vol. 40
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2020-

ISSN: 2215-602X

1. Teología 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
I. Publicaciones periódicas

# *Hablar de Dios desde las crisis del siglo XXI*

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Primer Semestre, Año 2021
Vol. 41, No. 1




Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

# Presentación

La temática de la revista *Vida y Pensamiento* ha prestado atención a los desafíos actuales que se presentan en el ámbito de lo social, lo político, lo económico y lo cultural, así como a temáticas de frontera como la ecología y el género. Se han considerado estas temáticas como desafíos de y para la teología. La destrucción de la naturaleza, por ejemplo, evoca la fe en un Dios conservador del mundo. Las experiencias de los femicidios, las guerras y la migración, confrontan la fe con un Dios que, por el contrario, promueve la no violencia, la misericordia, la igualdad de género y la solidaridad. El sistema económico neoliberal, que confía en un mercado total y aumenta la brecha entre los pobres y ricos, contradice la fe en un Dios que se inclina por su gracia para con todas las personas de igual modo.

Las experiencias cotidianas de la mayoría de las personas en su lucha por sobrevivir, no se dan sin conflictos con las experiencias de Dios, que apunta al buen vivir de toda persona. En medio de esta pandemia es válido y relevante preguntar si este estado de confusión y ausencia de esperanza es el triunfo de una especie/expresión de ateísmo moderno. Por ello, consideramos necesario *pensar de nuevo nuestras imágenes de Dios*. La imagen sobrenatural de un Dios personal y trascendente, lejos de los problemas del mundo y de la humanidad, está en cuestión. ¿Existen otras imágenes de Dios que sean capaces de resistir estos desafíos y cuestiones? Se puede pensar en las teorías del panteísmo o del pan-en-teísmo, en experiencias místicas de Dios, en imágenes de Dios como principio del cosmos, como energía de vida o en Dios como metáfora para otorgar sentido y objetivo a la vida. En este número de *Vida y Pensamiento* abrimos un espacio para la reflexión sobre el tema de *¿Cómo podemos hablar sobre Dios de manera responsable y plausible de cara a las preguntas planteadas por esta crisis global?* Una autora y cuatro autores nos guían en esta relevante incursión.

*Arianne van Andel* explora imágenes de Dios que pueden ser creíbles en tiempos de crisis. Propone contemplar a Dios en el clamor por su ausencia, en experiencias de contraste positivas, y en momentos de irrupción de luz frente a la oscuridad, cuando inesperadamente se vislumbran posibilidades de futuro. El clamor por Dios está agudamente presente en los rincones marginalizados en estos tiempos de pandemia y muerte. Dioses de oro, milagros y promesas existen suficientes: hay una proliferación de ofertas en Latinoamérica de "dinero fácil", de posibilidades del "sueño americano" o de corrientes fundamentalistas que prometen la

salvación. Citando a Ivone Gebara describe estos dioses como parte de una religión del mercado: "Es una religión sin religión, es decir, sin mutualidad, sin reciprocidad a largo alcance, sin misericordia efectiva y afectiva. Es una religión de lo inmediato, que reduce las cuestiones relativas al sentido de la existencia, del sufrimiento, de las frustraciones, a problemas casi técnicos, con soluciones aparentemente al alcance de todos. (…) Así, los dioses a imagen de cada una/o, y según las posibilidades de cada una/o, sirven para garantizar idealmente este sistema de protección de unos contra otros. (…) En el fondo, cada grupo tiene su dios, aunque el nombre genérico y único empleado sea Dios".

*Edesio Sánchez* nos muestra cómo las imágenes que vienen a la mente son aquellas que acentúan la caracterización de Dios como un dios de poder: El Omnipotente, El Altísimo... Sin embargo, el contexto de origen de esas expresiones de omnipotencia es el de una situación de vulnerabilidad, de opresión. Se puede afirmar que muchas personas y comunidades se han apropiado, de modo tendencioso y peligroso, de esas concepciones de la divinidad para afirmar que las imágenes de un Dios Omnipotente, pantocrátor como característica fundamental de Dios. Y esta imagen de Dios ha sido adoptada por pueblos e imperios a través de la historia, que comparten un marcado sentido de superioridad, racismos de todo tipo, incluyendo el religioso, así como la práctica de la violencia. Citando a J. Tasin, el autor concluye diciendo que "La imagen de Dios hoy deriva del desencanto provocado por una iglesia que institucionalmente se ha servido de su poder, ha guardado silencio ante el atropello, la corrupción y la impunidad, y proferido un discurso prometedor de lluvias de

oro y felicidades, que reclama a su vez ofrendas y diezmos a una población abrumada de carestías y pesares resultantes de la avaricia, el engaño y el cinismo de gobernantes asociados a corporaciones económicas y financieras".

*Juan Carlos Valverde* nos señala que la crisis ecológica es tanto el reflejo de una crisis antropológica, como también de una profunda crisis de nuestra imagen de Dios. El antropocentrismo se funda en una visión particular de Dios. Citando a Douglas Hall, Valverde señala que ser *imago Dei* ha servido para "simbolizar una concepción del humano que no solamente dejaba poco lugar para una comprensión positiva y simpática de lo no humano, sino que tendía a agravar la alienación entre lo humano y la naturaleza, exagerando el valor humano en detrimento del de otras criaturas". Al haber sido creado según la imagen de un Dios soberano y omnipotente y providente – la especia humana poseería ciertas características del ser divino. Una imagen prometeica que le autoriza, además, a hacer todo lo que quiere. El magisterio de la Iglesia católica centra su atención en una relación especial y exclusiva entre Dios y el ser humano. El cosmos, la "materialidad", juega un papel ambiguo o relativamente poco importante en la historia de la salvación, reservada ésta exclusivamente para el ser humano. El "mundo" no es, aparentemente, un fin en sí mismo, sino un medio para descubrir y llegar a Dios... no se habla claramente de una salvación conjunta, ser humano y mundo.

*Manuel Ortega* busca demostrar que es posible, desde la teología negativa, articular un discurso teológico actual que rescate lo esencial de la tradición mística y que sea pertinente en el convulso

mundo contemporáneo. Una "era secular" que se encuentra cubierta por las penumbras de un "eclipse de Dios". Brota de este mundo contradictorio la experiencia de un Dios que se nos presenta como Misterio, una vivencia de lo Divino y un lenguaje teológico que se gesta en la "noche oscura de la injusticia" (G. Gutiérrez). Pero incluso en las soledades de la noche hay motivos teológicos suficientes para referirnos a esa honda experiencia de comunidad y amor, en que vivimos, percibimos y hablamos de Dios como intimidad amorosa, profunda y oscura (S. Galilea). Las contradicciones que forman el tejido mismo de un hablar paradójico acerca de Dios nos abisma en la perplejidad de su presencia, que es, al mismo tiempo, ausencia. Hacer teología, hablar de Dios desde las confusas circunstancias actuales, proponer nuevas metáforas del Misterio, debería ser, en definitiva, una tarea que se realice tomando en cuenta las contradicciones propias de la existencia, sin olvidar al mismo tiempo que, como dice Borges, "quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas".

Finalmente, *Juan Esteban Londoño* reflexiona sobre nuestro hablar de Dios desde los bordes del lenguaje: el silencio, la ausencia y la poesía. Pensar a Dios como Misterio nos lleva a trascender los límites del lenguaje. Debemos partir del hecho de que Dios es una palabra humana. También los atributos que le adjudicamos están situados y a veces limitados por nuestras categorías: como el uso de adjetivos masculinos que vinculan el poder de la divinidad con la cultura patriarcal. No todas nuestras expresiones sobre el Misterio hacen justicia a su desbordamiento, ni a todas las posibilidades de ser que lo definen. La teología mística nos enseña

que el pensamiento y el lenguaje son insuficientes para hablar de lo divino, el límite de nuestro lenguaje para hablar de Dios nos conduce al silencio. Con todo, hay otro tipo de lenguaje, más originario, para referirse a lo sagrado. Es el lenguaje de la poesía, que constituye un modo privilegiado del decir, en la medida en que es capaz de permanecer en el ámbito del pensar y de resguardar con su palabra lo sagrado. Nuestras palabras no pueden encerrar la trascendencia, ni siquiera la inmanencia. El silencio y el desierto nos llevan a pensar en imágenes que la teología en América Latina ha atendido poco: el silencio, la ausencia, el Dios que nos libera de nuestros propios conceptos de Dios.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

*José E. Ramírez K.*
Editor

# Tú que dices ser nuestro Dios…

## Reflexiones sobre imágenes de Dios en tiempos de crisis

### *Inspirado por textos de Huub Oosterhuis*

Arianne van Andel

**Resumen:** La autora explora imágenes de Dios que pueden ser creíbles en tiempos de crisis, mediante la traducción e interpretación crítica de tres canciones del teólogo y poeta holandés Huub Oosterhuis. Partiendo desde la teología negativa, el artículo explora una mirada fenomenológica a los gritos, suspiros y anhelos que resuenan cuando las personas llaman a Dios en la cotidianidad. Propone contemplar a Dios en el clamor por su ausencia, en experiencias de contraste positivas, y en momentos de irrupción de luz frente a la oscuridad, cuando inesperadamente se vislumbran posibilidades de futuro.

**Palabras claves**: Imágenes de Dios, poesía holandesa, hermenéutica, teología, esperanza.

**Summary:** The author explores God images that can be credible in times of crisis, through the translation and interpretation of three songs of the Dutch theologian and poet Huub Oosterhuis. Starting from the position of negative theology, the author presents a phenomenological study of the sorrows, longings and yearnings that resonate when people call on God in everyday life.

She suggests contemplating God in the clamour for His absence, in positive experiences of contrast and in moments when light erupts in the darkness, when unexpectedly future possibilities open up.

**Key Words**: God Images, Dutch Poetry, Hermeneutics, Theology, Hope.

No hay momentos en que me sienta más cerca y segura de Dios, conmovida y consolada, que cuando escucho canciones de mi comunidad de fe de aquellos años de niñez, con textos de Huub Oosterhuis (1933), un reconocido teólogo de Holanda. Mis padres eran parte de un movimiento progresista de la iglesia holandesa que se dejó inspirar fuertemente por la poesía de Oosterhuis. Un exsacerdote jesuita con estudios de teología, filosofía y literatura holandesa, quien fue el inspirador de un movimiento innovador de una liturgia que traía los aires frescos del concilio Vaticano II y la teología de la liberación. Junto con un equipo de teólogos/as y músicos, inició una *Ekklesia* fuera de las instituciones eclesiales, donde experimentaron con nuevas formas de celebración. Oosterhuis escribió cientos de canciones y poemas, varios libros, traducciones de libros bíblicos, además de ser impulsor de una revista sobre cultura, religión y política, y el fundador de *El Amor Nuevo*, un centro de debates, reflexión y poesía en Amsterdam. La *Ekklesia*, por otro lado, sigue funcionando y muchas de sus canciones han sido integradas en Cancioneros tanto católicos como protestantes.

Los textos de Oosterhuis eran acompañados por la música de talentosos compositores, y en mi casa escuchábamos y aprendíamos cada nueva canción que salía. Como niña, escuchaba a mi padre practicar las melodías en el piano antes de dormir, y yo misma

cantaba los textos junto a mi madre en grupos de canto en la comunidad. Los textos quedaron grabados en mi cabeza, y después, durante mis estudios de teología, mis compañeros/as de estudio me decían a veces, que yo leía a Oosterhuis en la Biblia y no al revés. Menciono esta anécdota personal porque creo que, para muchas personas, nuestras imágenes de Dios más enraizadas se forman sobre todo en esos años en que somos niñas/os y absorbemos la espiritualidad y la fe de nuestros padres o cuidadores. Dios, quizás, tiene que ver más con estas experiencias de sustento, de consuelo, de acogida, que con una reflexión racional y crítica. En este artículo tomaré este punto de partida, desde la fenomenología de las experiencias y sentires en la cotidianidad.

La poesía de Oosterhuis, que tanto me marcó, transmite una imagen de Dios que me sigue inspirando y conmoviendo. También, después de mucho estudio, me sorprende la cercanía de estas imágenes a una teología profundamente bíblica y fiel a sus raíces judías. Sé que poco del trabajo de Oosterhuis ha sido traducido al castellano, y con el riesgo de que este artículo represente una mirada particularmente holandesa, creo que vale la pena compartir tres de sus textos, como motivación a una reflexión sobre imágenes de Dios en estos tiempos de crisis. Lo hago para honrar a este gran teólogo, que siempre sintió una fuerte solidaridad con Latinoamérica. Fue presidente del Movimiento Holandés de Solidaridad con Chile, que apoyaba a los exiliados chilenos en los años ’70, y me confesó durante una liturgia de conmemoración en Amsterdam, a 40 años de la dictadura chilena, que su trabajo fue muy inspirado por la teología de la liberación y la poesía de Pablo Neruda. Confío entonces que sus textos también pueden resonar en el Sur del mundo.

## La ausencia de Dios

Quizás lo más importante que me ha enseñado la teología es que hablar sobre Dios es riesgoso. Antes de compartir algunas imágenes de Dios que me inspiran, a partir de los textos de Oosterhuis, inicio con una sospecha frente a mucho lenguaje en que Dios aparece. Cuando digo a desconocidos que soy teóloga, a menudo me dicen: "Entonces, ¿crees en Dios?", y suelo esquivar la respuesta diciendo: "Depende de lo que tú te imaginas cuando dices Dios". Deben ser los gajes del oficio, pero en muchas ocasiones cuando las personas nombran a Dios, no logro escapar de una vocecita crítica en mi cabeza. Sospecho de cada discurso sobre Dios que suena demasiado teorético o seguro y que no se vincula con una experiencia concreta de vida. Por definición, para mí, hablar sobre Dios se hace tanteando, balbuceando, buscando. Me siento en este sentido interpelada por la teología negativa, inspirada por Eckhart, quien decía que, básicamente, sólo podemos decir lo que Dios NO es. Iniciaré con eso.

En estos tiempos de incertidumbre, de crisis eco-social y pandemia, han surgido nuevamente varios discursos sobre Dios que me incomodan porque tratan de explicar o suavizar, las situaciones de dolor y desesperanza que vivimos. "*Tengamos confianza que Dios salvará a nuestro hermano enfermo del Covid*". Vocecita: "Y si este hermano se agrava, ¿entonces Dios no está con él?". "*El sufrimiento es una gran escuela de Dios*". Vocecita: "De verdad, ¿creemos en un Dios que enseña a través del dolor?". "*Pero Dios no va a permitir que el mundo se destruya por el cambio climático*". Vocecita: "Y porque estaría permitiendo entonces toda la destrucción que ya se está causando?" Un Dios que salva vidas, algunas sí, y otras no, un Dios que enseña con dolor o castigo, un Dios que resuelve los desastres que hemos creado como humanidad. No, no creo en ese Dios.

La pregunta sobre el sentido de hablar de Dios se hace muy presente en las generaciones más jóvenes. Mi hijo mayor (13 años) encuentra difícil creer en Dios, porque dice que "cree en la ciencia". Para él, la historia del Génesis no coincide con lo que se sabe de la evolución, y la idea que Dios gobierna cielo y tierra es una fe que choca con explicaciones científicas del inicio del mundo. En su sospecha, se representa la clásica discusión sobre fe y razón: ¿Por qué se necesita a Dios, cuando –en estos tiempos– podemos explicar lo que ocurre a partir de la ciencia?". Además, ver a Dios en los procesos de la historia o la naturaleza nos deja con muchas preguntas. ¡Cuántas veces no se han legitimado barbaries históricas en nombre de Dios! y ¿cómo podemos ver a un Dios bueno en terremotos y huracanes? Mi hija (11 años) cree firmemente en el amor, la justicia, y la belleza, pero me pregunta con toda sinceridad: "Si el amor, la justicia y la belleza ya tienen su nombre, ¿porque entonces llamarlos también Dios?".

Aparte de la poesía de Oosterhuis, me dejo inspirar en este texto por las reflexiones que nos dejó el teólogo ecuménico y hermeneuta holandés Anton Houtepen[1] en su contundente libro: *Dios, una pregunta abierta. Perspectivas teológicas en una cultura de agnosticismo.*[2] Aunque América Latina no vive una cultura agnóstica de la misma forma que Europa, sí percibo que en las generaciones más jóvenes existe una crítica creciente frente a (la idea de) Dios.

1 Anton Houtepen, teólogo de tradición católica, fue profesor de teología ecuménica en la Universidad de Utrecht en Holanda, director del Instituto Interuniversitario de Misiología y Ecumenismo, y estrechamente vinculado al trabajo de Fe y Orden del Consejo Mundial de Iglesias. Falleció en 2010.

2 Anton Houtepen, *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosticisme* Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 1997. [En inglés: *God, an Open Question*].

Houtepen se pregunta por el sentido de hablar de Dios, o de cómo hablar acerca de Dios con sentido en tiempos de agnosticismo. Primero, él se despide de la imagen tradicional de un Dios personal, todopoderoso, transcendental, quien determina todo lo que pasa en el mundo. Comparte con el filósofo Leibniz la convicción de que uno no puede alabar a un Dios que es honrado igual cuando ocurre una cosa, que cuando sucede lo contrario, ya que al final, todo se declara igualmente "Su voluntad". Dios, así, se transforma en un déspota. O también, citando al teólogo Karl Barth: "Si Dios está en todas partes, no está en ninguna".[3] Si seguimos creyendo en Dios, es porque somos testigos de que esa fe, o Dios mismo, hace una diferencia transformadora en nuestra realidad. Sin embargo, si aceptamos también las imágenes autoritarias y deterministas, sigue habiendo preguntas para dudar acerca de este Dios.

Houtepen sistematiza tres razonamientos detrás del escepticismo sobre Dios que todavía encuentro vigente. Primero, designa al agnosticismo, que dice que no se necesita a Dios para vivir el presente con alegría, como algo "trivial". ¿Porque creer en Dios, cuando puedes creer en la vida y el amor? También existe el agnosticismo "resentido", que está indignado por el daño que han hecho las imágenes de Dios patriarcales, castigadoras y controladoras. Es un agnosticismo de la liberación que se encuentra presente en movimientos feministas o en personas que han sido dañadas por una fe de pecado y culpa. En tercer lugar, señala el agnosticismo "racional", que encuentra en Dios una palabra innecesaria para designar proyecciones humanas o explicar dimensiones del universo que todavía no entendemos.[4] Es

3 Houtepen, *God, een open vraag*, 118 y 179.

4 Houtepen, *God, een open vraag*, 53-81.

parte de una crisis de la metafísica, porque ya no es evidente que necesitemos una fuerza axiológica o normativa que sostenga todo lo que existe. Según esta percepción, Dios como "otra dimensión" de la realidad, no añade nada necesario a nuestras percepciones científicas. Houtepen alude a la crítica de Heidegger a Dios como una entidad ontológica, como Origen y Ser absoluto. Una crítica que encontró su culminación en las ciencias naturales en la Europa del siglo XVII y XVIII: "Para este Dios, que todavía debe llenar los vacíos de nuestro conocimiento, no puedes (…) bailar, cantar, sacrificar u orar, como planteó Heidegger".[5]

Y, finalmente, vinculado a todas estas razones, Houtepen dedica todo un capítulo a la poderosa crítica respecto del pensar a Dios desde la pregunta de la teodicea: si existiese Dios ¿por qué permite tanta guerra, tanta muerte, tanta destrucción?[6] Es una pregunta muy apremiante en el caos de las crisis que vivimos, y une de alguna forma los tres agnosticismos anteriores. Primero, el sufrimiento nos tienta a "vivir el día y no mirar más allá", disfrutar de la vida lo que se pueda, mientras dure. Segundo, nos hace rechazar esta imagen de Dios, que nos culpa por lo que está sucediendo, ya que es suficiente el sufrimiento sin el dolor de la culpa. Y tercero, nos hace cuestionar profundamente ese Dios que tiene sus razones para lo que está sucediendo, aunque nosotros no las entendamos. Es un Dios parche, que igual no cubre bien nuestras heridas.

Además, existe otro desafío de parte de las ciencias humanas y la psicología. La mayoría, si no todas nuestras imágenes de Dios,

5 Houtepen, *God, een open vraag*, 70-72, citando a Heidegger en p. 72.

6 Houtepen, *God, een open vraag,* 82-125.

resultan ser proyecciones de nuestros anhelos y deseos, como ya lo dijeron L. Feuerbach o S. Freud. En nuestros tiempos, lo describe claramente R. Aslan en su libro *Dios, una historia humana*.[7] Dios parece una construcción de la mente humana que puede legitimar nuestras jerarquías, darnos protección en tiempos de inseguridad y vida eterna después de nuestra vida finita. Mientras nos ayuden y hagan bien, no hay mayor problema con estas proyecciones; pero si nos dañan y empequeñecen más que liberarnos y empoderarnos ¿cuál sería la motivación de seguir creyendo en un Dios auto creado, que nos entrampa? La teología ha tomado en serio estas reflexiones, y quiero destacar al menos dos propuestas frente a la idea de Dios como proyección.

Primero, hay algunos teólogos reformados que expresan con vehemencia que el Dios del cristianismo no es el Dios que nos imaginamos como seres humanos, o que se adapta a nuestra cultura. Karl Barth, gran vocero de este corriente, hace una distinción entre toda religión resultante de proyecciones humanas y la fe cristiana. Advierte que en la tradición cristiana no buscamos a Dios, sino que Dios nos buscó y vino a nosotros/as, en Jesucristo. El Dios de Israel no es el "Dios de los filósofos", omnipotente, lejano, impulsor de leyes naturales. Es un Dios "totalmente Otro", que encontramos en Jesús, rompiendo con todas nuestras imágenes e ideas de lo que es dios. Oosterhuis escribe en esta misma línea:

> "Había tiempos en los que se contaba y cantaba la historia bíblica, y también, más tarde, tiempos en que se plasmaban los textos, 'divinidad en abundancia', dioses y diosas en cuyo nombre se gobernaba el mundo y se oprimieron tres cuartas partes del

7 Reza Aslan, *Dios. Una historia humana*, Santiago: Penguin Random House, 2017.

> planeta. En contraposición a todas estas 'divinidades', la Biblia da testimonio que Éste de Abraham, Isaac y Jacob[8] no era opresor, sino liberador; que ese Dios de Israel es un No-Dios; que es completamente no-imaginable, innombrablemente "diferente"'.[9]

El Dios de Jesús no necesita alabanzas, al contrario: "No todo el que me dice: «Señor, Señor», entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos" (Mt. 7:21). Justamente por la encarnación, tenemos otra manera de honrar al Dios transcendente, viviendo en las huellas de Jesús. Esta interpretación, contracultural, fue llevada a la práctica por teólogos como Bonhoeffer, quien propuso vivir *etsi Deus non daretur* ("como si Dios no existiese").[10] Desde su experiencia dice que la vida cristiana no depende de cuanto hablemos de Dios, y que a veces es mejor callar y simplemente actuar. Algo que el mismo Bonhoeffer hizo en su lucha contra el nazismo en la Segunda Guerra Mundial. Aunque esta crítica a la religión fue necesaria y valiente en tiempos en que una corriente de iglesias legitimaba el fascismo, obviamente pone al cristianismo en una posición exclusiva y podría dificultar, en nuestros tiempos, el diálogo interreligioso.

Otra posición se desarrolla en el libro de la pastora canadiense Gretta Vosper, titulado *Con o sin Dios. Porque la manera en que vivimos*

---

8 Oosterhuis dice "Éste de Abraham, Isaac y Jacob" para no usar el nombre Dios, desde una teología fiel a la tradición judeocristiana, que sólo refiere a JHWH, pero no lo nombra.

9 Huub Oosterhuis, *Van U is de toekomst. Kome wat komt*, Leuven: Davidsfonds y Kampen: Kok Agora, 1996: 49. Traducción de la autora.

10 Houtepen, *God, een open vraag* , 75.

*es más importante de lo que creemos.*[11] Ella se esfuerza por hacer visible todo lo que ya no creemos y que muchas veces no nos atrevemos a expresar. Dice que hay un "elefante blanco" en nuestras comunidades, una verdad que todos conocemos, pero que no queremos admitir:

> "Es tiempo de reconocer que nosotros, la iglesia, todos nosotros, (…) hemos creado lo que llamamos cristianismo. Primero creamos el concepto de Dios. Después creamos el concepto de Cristo. Creamos la imagen de Jesús que la iglesia ha traspasado por los años. (…) Lo creamos todo".[12]

Ella nos invita a admitir que nuestra narrativa sobre Dios es una construcción y que al final, es mucho más importante como vivimos los valores que encontramos en los evangelios, que poner tanta importancia en la existencia o no de Dios. De otra forma, Ronald Dworkin, filósofo y catedrático de derecho, afirma en su libro *Religión sin Dios*, que la religión es algo más profundo que Dios y que, al final, la diferencia entre ateos y teístas puede ser tratada desde la autonomía ética y los valores morales sin necesidad de hablar de Dios.[13]

Dada mi inclinación hacia la teología negativa, y a la luz de muchas imágenes de Dios que me resultan difíciles, me atraen estas propuestas. También estoy a favor de sincerarnos sobre lo que creemos realmente frente a "lo que hay que creer". Sin embargo,

---

11 Gretta Vosper, *With or Without God. Why the way we live is more important than what we believe*, Toronto: Harper Collins Publishers Ltd, 2008.

12 Vosper, *With or Without God*, 54.

13 Ronald Dworkin, *Religión sin Dios* [título original: *Religion without God*] Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014, 13-35.

hay una resistencia en mí a dejar ir a Dios, más aún en estos tiempos de crisis. Consciente de todas las preguntas y argumentos que muestran a Dios como una idea humana, creo que vale la pena seguir buscando a Dios, especialmente al Dios de Jesús. Primero, porque tengo la impresión de que las imágenes dañinas de Dios que hemos heredado, sólo dejan de perseguirnos si las transformamos desde dentro, reemplazándolas por imágenes más sanadoras. Y segundo, porque las imágenes de Dios que conocí en los poemas de Oosterhuis, que surgen de las narrativas de la propia tradición judeocristiana, parecen ir más allá de los dilemas que he descrito. Asumo para esto un enfoque fenomenológico sobre nuestra relación concreta con Dios y las potencias sanadoras del "hablar de" o "con Él/Ella". Voy a ordenar mis pensamientos acerca de las imágenes de Dios a partir de tres canciones de Oosterhuis, bajo los títulos "clamor, contraste y posibilidad".

## Clamor

| | |
|---|---|
| Die zegt god te zijn<br><br>Die zegt god te zijn<br>laat hij tevoorschijn komen,<br>wat hebben wij aan een naam alleen<br>laat hij opstaan dat wij hem zien,<br>stem uit het vuur, wolk in de verte<br>zijn niet genoeg | Quien dice ser Dios[14]<br><br>Quien dice ser Dios<br>que aparezca ya<br>¿de qué nos sirve solo un nombre?<br>que se levante para que lo veamos,<br>una voz desde el fuego,<br>una nube en la distancia |

14 Oosterhuis, *Van U is de toekomst. Kome wat komt*, 95.

| | |
|---|---|
| voor deze aarde van scherven en rook<br>waar ons geen leven gegund wordt.<br><br>Woorden en wonderen zijn er genoeg<br>en goden van goud en beloften<br>maar niet een god als een hand die bevrijdt, iemand die doet wat hij zegt.<br><br>Jij die zegt onze god te zijn<br>verborgen verblindend<br>onmogelijk jij<br>wat houd je af van de mensen -<br>kun jij de slagen verduren<br>die mensen verduren<br>kun jij de beker drinken<br>die wij moeten drinken<br>ga je met ons in de dood?<br><br>Huub Oosterhuis | no son suficientes<br>para esta tierra en pedazos y humo<br>donde no se nos permite la vida.<br><br>Palabras y milagros existen suficientes<br>y dioses de oro y promesas<br>pero no un dios que como una mano libere, alguien que haga lo que dice.<br><br>Tú que dices ser nuestro dios<br>escondido, cegador, imposible Tú<br>¿te alejas de la gente?<br>¿puedes soportar los golpes<br>que los seres humanos soportan?<br>¿puedes beber la copa<br>que nosotros debemos beber?<br>¿vas con nosotros hasta la muerte?<br><br>Huub Oosterhuis |

El poema "Quién dice ser Dios" es un grito a Dios en medio de la indignación y el desaliento, seguido por olas de preguntas.[15] La música de Antoine Oomen acompaña el texto, con acordes rítmicos de un empuje dramático e inquietante, bajo una melodía

15 Leído por Oosterhuis mismo en: https://www.youtube.com/watch?v=S9CGnY2FCm0&ab_channel=HuubOosterhuis-Topic

de lamentación.[16] La paradoja de la canción es que clama a Dios por no estar presente, o por no actuar lo suficiente: "Oh Dios, ¡aparece ya!". Y es que, más que reflexiones teóricas sobre quién es Dios o dónde se ubica, las narrativas bíblicas hablan de Dios en suspiros, en gritos, en lamentaciones, súplicas y alabanzas. La canción da palabras al grito, compartido en muchas partes de la Biblia, por un Dios que no se logra encontrar. Sara ríe escépticamente de Dios (Gn 18:12), el pueblo de Israel deja de creer en el poder de Dios durante su marcha por el desierto (Nm 14:1-4), Job clama a Dios, y Jesús grita –con el Salmo 22– por su abandono (Mc 27:46 y Mt 15:34). Es un Dios que ha revelado su nombre en el desierto (Ex 3:14), nombre que evoca su presencia en una nube o en el fuego (Ex 40:38), YHWH –Yo estaré–, pero no de la manera en que lo esperamos o necesitamos. ¿De qué nos sirve solo un nombre? "Que se levante" dice la canción –empleando en holandés la misma palabra significa "que resucite", para que lo veamos.

El clamor por Dios está agudamente presente en los rincones marginalizados en estos tiempos de pandemia y muerte. "Lo que pasa es que esta cantidad de muertes habría sido evitable", dijo una colega de Brasil, lamentando la desprotección de tantas personas frente al virus Covid-19 que arrasa. "Estoy luchando muchas veces con la depresión, al ver los escenarios de la crisis climática," admitió una científica en la Conferencia del Clima de la ONU en Madrid 2019. "Tú que dices ser nuestro Dios, escondido, cegador, imposible, que te alejas de la gente". La canción no ofrece una salida, no suaviza ni concluye con una alabanza: apela a Dios en su cruda ausencia, revirtiendo la pregunta que hizo Jesús a sus

16 Se puede escuchar la canción con la música de Oomen bajo: "Jij die zegt God te zijn" en la colección "Laat mij maar zingen" de Huub Oosterhuis en Spotify.

discípulos en Marcos 10:38-40 ("¿Pueden beber la copa que yo tengo que beber?"), a Dios mismo: "¿Puedes Tú beber nuestra copa? ¿Nos acompañas en la muerte?".

Dioses de oro, milagros y promesas existen suficientes: hay una proliferación de ofertas en Latinoamérica de "dinero fácil", de posibilidades del "sueño americano" o de corrientes fundamentalistas que prometen la salvación. La teóloga brasileña Ivone Gebara describe estos dioses como parte de una religión del mercado:

> "Es una religión sin religión, es decir, sin mutualidad, sin reciprocidad a largo alcance, sin misericordia efectiva y afectiva. Es una religión de lo inmediato, que reduce las cuestiones relativas al sentido de la existencia, del sufrimiento, de las frustraciones, a problemas casi técnicos, con soluciones aparentemente al alcance de todos. (…) Así, los dioses a imagen de cada una/o, y según las posibilidades de cada una/o, sirven para garantizar idealmente este sistema de protección de unos contra otros. (…) En el fondo, cada grupo tiene su dios, aunque el nombre genérico y único empleado sea Dios".[17]

Estos son los dioses que legitiman y mantienen una realidad en que cada vez más personas sufren hambre y donde la naturaleza se sigue destruyendo, porque los que deciden y gobiernan no hacen lo que dicen. No hay una mano que libere, y las personas siguen siendo golpeadas una y otra vez por las injusticias. Como dice Gustavo Gutiérrez:

---

17 Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid: Trotta, 2000, 100 y 104.

> "En el contexto latinoamericano podemos preguntarnos ¿cómo agradecer a Dios el don de la vida desde una realidad de muerte temprana e injusta? (…) ¿Cómo cantar cuando el dolor de un pueblo parece ahogar la voz en el pecho?".[18]

Sin embargo, seguimos cantando. En estos días escuché una canción de unos jóvenes de Gaza, que saludan a su tierra en lágrimas, después de casi dos semanas de bombas y cientos de muertes, después de la ofensiva del Estado de Israel el pasado mes de mayo (2021). ¿Será que podemos encontrar a Dios justamente *en* el clamor y el canto por su ausencia? ¿Nos damos el derecho a este grito sin más? I. Gebara escribe sobre la experiencia de Dios en los barrios populares de Recife, Brasil:

> "Se vive a Dios en la difícil cotidianidad de la existencia. Un Dios que no es varón ni mujer, de derecha ni de izquierda, de los libertadores ni de los opresores, sino simplemente un grito que sustenta en medio de otros gritos, de las voces, cantos y lamentos de cada día. Un grito sin contenido preciso a primera vista, pero que de pronto se torna concreta como explicitación de una ausencia o de una necesidad".[19]

Como los amigos de Job, tratamos muchas veces de explicar, de dar soluciones, de suavizar, de dar sentido al sufrimiento y la injusticia. Justificamos y defendemos incluso hasta a Dios mismo. Pero en la teología judeocristiana, Dios se encuentra muchas veces en la contra-evidencia. En el grito, además del dolor, expresamos también lo que anhelamos profundamente, lo que deseamos que

---

18 Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, 15.

19 Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 143.

cambie. El clamor revela algo más que la sola ausencia, ya que expresa una fuerza que va más allá de la situación que se vive. Sólo cuando ya no gritamos, cuando ya no lloramos, cuando nos resignamos ante el dolor, la injusticia y la muerte, puede ser que nos alejemos de Dios: pero no en el clamor mismo. E. Schillebeeckx dice al respecto:

> "Como experiencia de contraste, la experiencia de sufrimiento humano presupone un anhelo implícito de felicidad, un impulso hacia la salvación y sanación, y como sufrimiento de la injusticia presupone al menos una conciencia vaga de lo que la integridad humana o 'bienestar' debería significar".[20]

Por eso, el grito por la ausencia de Dios, cuando no se reprime, puede vivirse, en retrospectiva, como un inicio de sanación. ¿A quién clamar acerca de nuestros dolores y miedos más profundos, si no es a esta contrafuerza ausente que necesitamos tanto? Mi propia experiencia es que dirigirme a Dios en una relación como a un Tú que acoge mi desaliento, rompe el carácter absoluto de la desesperanza. En mi protesta, me abro a un poder de vida frente a lo que me aplasta, encuentro una resiliencia de lágrimas, una posibilidad de rabiar sin dejar heridos. También en este grito me puedo unir o solidarizar con el grito de otros y otras, expresar mi frustración por no poder dar una mano en tantas situaciones e igual, poder hacer algo en el clamor compartido. Es una idea muy bíblica que, en el clamor por Dios, está Dios presente de forma implícita, como Alguien que así, gritando y acogiendo el grito a la vez, soporta con nosotros los golpes de la vida humana. Alguien

20 Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Baarn: Uitgeverij H. Nelissen, 2000, Ebook, 554. Traducción de la autora. [trad. al español: *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid: Cristiandad2, 1983].

que, según se narra acerca de la pasión de Jesús, hasta muere con nosotros y a la vez nos acoge en la muerte.

## El contraste

| | |
|---|---|
| Lied van alle dagen[21] | Canción de todos los días |
| Nooit hoorden wij andere stemmen<br>dan de onze.<br>Nooit waren er handen<br>die doen wat handen niet kunnen;<br>nooit andere goddelozer mensen<br>dan wij. | Nunca escuchamos otras voces<br>que las nuestras.<br>Nunca hubo manos que hicieran<br>lo que las manos no pueden hacer;<br>nunca hubo personas más impías<br>que nosotros. |
| Maar er was daglicht, alle dagen,<br>wat ook gebeurde,<br>alsof wij liepen over een onzichtbaar weefsel<br>boven de afgrond gespannen, dat niet scheurde. | Pero hubo luz del día, todos los días,<br>pasara lo que pasara,<br>como si caminásemos sobre un tejido invisible<br>tensionado sobre el abismo, que no se rompía. |
| Nooit werd iemand weggetild uit de tijd.<br>Maar soms even wordt lijden opgeschort,<br>of dragen mensen het samen.<br>Zo zouden wij moeten leven. | Nunca nadie ha sido desalojado del tiempo.<br>Pero a veces, por un rato, se suspende el sufrimiento<br>o la gente lo lleva en conjunto.<br>Así deberíamos vivir. |

21 Oosterhuis, *Van U is de toekomst. Kome wat komt*, 236. Se puede escuchar la canción bajo: "Lied van alle dagen" en la colección "Laat mij maar zingen" de Huub Oosterhuis en Spotify. También hay versiones en: https://www.youtube.com/watch?v=A_mcGvROMUE&ab_channel=Jacobineop2Jacobineop2 (celebración de viernes santo

¿Dónde está Dios? es una pregunta con la cual la teología ha luchado suficiente. Ya que, aunque en las narrativas de la tradición cristiana Dios es alguien que actúa en la historia de los seres humanos y en la naturaleza, este Dios permanece oculto a nuestros ojos y es difícilmente ubicable en nuestra realidad concreta. Más aún, Houtepen afirma que "la idea de Dios mismo –y no solo nuestra cultura agnóstica– nos prohíbe ubicar a Dios en algún lugar".[22] Ambos intentos, de trazar a Dios en la historia y en la naturaleza, pueden ser cuestionados por llevar a pretensiones o conclusiones peligrosas, ya que "nunca hemos escuchado otras voces que las nuestras".

La pregunta "¿dónde?" llama la atención, porque tiene un interés más espacial que temporal, mientras la tradición cristiana justamente cuestionó la ubicación de Dios como una entidad presente en la naturaleza. A diferencia de las religiones anteriores, la narrativa bíblica se aleja de la concepción panteísta de que "todo es Dios", colocando a Dios en una relación creativa con su realidad, y de alianza con los seres humanos. Esa decisión no era arbitraria, porque la identificación de Dios con la naturaleza permite justificar sistemas jerárquicos en base a características o esencias "naturales". Bajo estos sistemas, se consideró que algunas partes de la naturaleza tenían más cercanía a Dios que otras, llegando a sacralizar algunos lugares o estatus humanos, y "profanizar" otros.

---

en Gent, Bélgica) y https://www.youtube.com/watch?v=xg_IVwOMIgM&ab_channel=TrainchaFanTrainchaFan (cantado por Trijntje Oosterhuis, hija de Huub Oosterhuis).

22 Houtepen, *God, een open vraag* , 179.

Esta tendencia se ve en casi todos los imperios, y fue duramente rechazada por *la Iglesia Confesante* (Die bekennende Kirche), grupo de teólogos en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, cuando se legitimó el genocidio de judíos y personas homosexuales en base a rasgos "naturales". Cada teología "natural" ha dado pie para exclusiones, como todavía se ve en ideologías religiosas racistas, o con la discriminación de personas LGTBIQ+ en base a la Ley Natural que defiende la Iglesia Católica. Cada teoría que ha tratado de ubicar a Dios en órdenes de la naturaleza, tiene el riesgo de rechazar partes de la naturaleza que no concuerdan con "leyes de Dios observadas en ella". Además, los descubrimientos científicos basados en la evolución y la teoría cuántica, hacen cada vez más difícil defender lugares estáticos donde se pueda "ubicar a Dios", ya que toda la creación está en constante movimiento.

Houtepen, sin embargo, muestra cómo, bajo la influencia de la filosofía griega, la tradición cristiana ha dado un giro al crear un dualismo entre la naturaleza y lo sagrado que es extraño a la teología bíblica. Esta separación dualista ha funcionado para desvalorizar la creación, ya que Dios solo se preocuparía por nuestra parte espiritual, de nuestras "almas". Hemos ubicado nuestro lugar de destino también fuera de esta Tierra, en un "lugar" llamado cielo, donde podemos vivir en eternidad. Houtepen dice que las religiones monoteístas han integrado, por una parte, el esquema dualista platónico, pero por otro, han luchado contra él por medio de sus enseñanzas que hablan de la acción creadora y cuidadora de Dios: "El Dios Creador tiene que ver con todo lo que fue, lo que es y lo que será: con lo "espiritual" tanto como con lo "material", con lo "más bajo" tanto como con "lo sublime". Ese es el dogma base de cada monoteísmo".[23] En la Biblia, Dios está

23 Houtepen, *God, een open vraag*, 209. Traducción de la autora.

concreta y constantemente involucrado con toda la creación. Sólo que no podemos “ubicarlo” de manera ontológica y estática porque, quizás, no estamos frente a una entidad ontológica, un Ser de la manera en que para nosotros es “pensable”. Houtepen señala certeramente que esta manera de ver a Dios, hace que de alguna forma “domestiquemos o achiquemos” a Dios, excluyéndolo de su propia creación y reduciéndolo a uno de los muchos factores acerca de los cuáles nosotros determinamos sus características.[24]

Houtepen sugiere hacer un cambio de percepción, como lo han hecho eco-teólogos y teólogas, y pensar la creación dentro de Dios, en vez de pensar a Dios dentro de la creación. Así se vislumbra un pan-en-teísmo, en que Dios estaría acogiendo todo tiempo y espacio en su cuerpo, o vientre, aunque transcendiendo la realidad también.[25] La eco-teóloga feminista Sallie McFague trabaja esta metáfora, cuando habla del universo como el cuerpo de Dios:

> “Este modelo tiene una ventaja que salta a la vista: nos permite imaginar a Dios como una presencia en nuestro mundo, mientras no reducimos la transcendencia de Dios, sino exaltamos esa transcendencia. El modelo del universo como cuerpo de Dios une en si mismo inmanencia y transcendencia. Da una imagen fuerte de la inmanencia divina: todos y todo se transforma en principio en un símbolo de Dios. Simultáneamente (…) proporciona una imagen de trascendencia divina”.[26]

24 Houtepen, *God, een open vraag*, 210.

25 Houtepen, *God, een open vraag* , 210-211.

26 Sallie McFague, *Het lichaam van God. Een ecologische theologie*, Zoetermeer: de Horstink, 1997. [Título original: *The Body of God*], 37. Traducción de la autora.

McFague muestra que esa transcendencia es diferente a la de los modelos políticos (Dios como Rey o Señor) o de las abstracciones negativas (Dios como infinito, ilimitado en poder y conocimiento), y profundiza y medita el valor intrínseco de toda la corporalidad y materialidad.[27]

Con esta teología de la creación pan-en-teísta, también la historia humana, tan central en la tradición judeocristiana, queda incluida en Dios. Ella se diferencia de las tradiciones religiosas indígenas y del oriente, por su énfasis en la historia como un camino de Dios con los pueblos en el tiempo, hacia la construcción o la llegada del Reino de Dios. Eso no necesariamente significa crear un dualismo entre espacio y tiempo, porque la historia no se puede pensar fuera del espacio de los territorios y lugares de vida concretos, pero el enfoque en la temporalidad sí puede dar un giro a nuestro pensar sobre Dios. Esto pide preguntar, no tanto por el "¿dónde?" de Dios sino, por el "cuándo?". Lo mismo afirma Pedro Pablo Achondo, cuando dice:

> "Se nos ha olvidado que el cristianismo transformó las relaciones humanas. De una lógica espacial (arriba-abajo, adentro-afuera, delante-detrás), se nos invitó a vivir desde una lógica temporal, donde el ahora se llena de densidad en vistas de un mañana otro, distinto, nuevo y pleno".[28]

Esta concepción tampoco está exenta de peligros, por supuesto, porque ¿cuáles acontecimientos históricos pueden ser reconocidos como "momentos de la historia de salvación" y cuáles no?

27 McFague, *Het lichaam van God*, 37-38.

28 Pedro Pablo Achondo, *Una Iglesia híbrida. Aproximación a las comunidades de Jesús*, Santiago de Chile: San Pablo, 2020, 45.

Como se dijo, los procesos históricos también son manipulados diariamente en nombre de Dios: "¿No es así que los vencedores han clamado siempre que tenían Dios a su lado?".[29] Hay demasiada intención impía, demasiado pecado estructural: nunca hemos visto personas más impías que nosotros. O, como Oosterhuis dice en otra canción: "¿Qué seres humanos matan a otros seres humanos? Nosotros somos estos seres humanos".[30] Nunca hemos oído otras voces que las nuestras, nunca hemos visto manos que hagan lo que manos no pueden hacer. No podemos "probar la existencia" de Dios en ningún lugar o momento histórico. No obstante, existe una experiencia, un fenómeno, que irrumpe en medio de este "no poder".

"Hubo luz del día…". Oosterhuis rompe la clausura de "Nunca" con una alabanza a la creación. Es la creación misma, la naturaleza que nos sostiene y de la cual somos parte, la que con su dinámica sigue prometiendo vida más allá de nuestra capacidad de destrucción. Esto es lo que podemos llamar "experiencias de contraste", según el término ya citado del teólogo Edward Schillebeeckx. Él usa el concepto de forma "negativa", indicando el contraste entre lo que se da en la realidad y lo que anhelamos, como se mencionó en el párrafo previo. Sin embargo, esto también aplica cuando sucede algo cualitativamente diferente de lo que podríamos esperar, según lo que percibimos dentro de las posibilidades y probabilidades "humanas". Como cuando cambia algo en relaciones que parecen ser predecibles y dadas, y se abre una puerta al cambio donde ya no

---

29 Houtepen, *God, een open vraag* , 182.

30 Frase de la canción "Wij die met eigen ogen" [Nosotros que con ojos propios], *Gezangen voor Liturgie*, Cancionero católico, no 553b, Baarn: Gooi & Sticht, 1983: "Dat mensen mensen doden, dat wij die mensen zijn".

lo esperábamos. Eso ocurre en la historia y en lugares concretos, pero sin que lo podamos planificar o identificar siquiera en el momento. Muchas veces se reconoce en retrospectiva que algo, no sabemos cómo, nos sanó.

En la canción se encuentra ese acontecimiento inesperado, en una mezcla de consuelo que da la estabilidad de la luz del sol, el asombro por el misterio de los ciclos de la naturaleza y la experiencia histórica que hace que "la vida sigue pase lo que pase". Esta luz que tenemos cada día que amanece, se vincula hermosamente con la posibilidad humana de "llevar juntos el sufrimiento": porque las fuerzas estabilizadoras y consoladoras de la naturaleza están presentes en nosotros. Así, existe una sensación de que algo, Alguien, sostiene el tejido por encima del abismo, mientras seguimos caminando, y no nos deja caer en la nada. Se escucha a diario en el suspiro "Gracias a Dios", que da cuenta de una suspensión del sufrimiento, a veces, tan solo por un rato…

Karl Barth dijo que Dios no está, sino irrumpe, ocurre. Dios está en las manos que liberan, que sanan, que incluyen; en personas en cuya palabra se puede confiar. Dios no tiene otra forma de hablarnos que con nuestras voces, pero lo hace de una manera inesperada. Dios trabaja en los seres humanos y (quizás) también en la naturaleza, cuando vemos la desaparición del sufrimiento, o cuando lo sobrellevamos juntos. Sabemos que existe esto por experiencia, por la aclamación "Gracias a Dios". Sabemos que esto tiene que ver con momentos de justicia, paz, amor, honestidad y bien, que se dan en la dinámica de la creación. Sabemos que lo perdemos en el momento que lo encasillamos. Oosterhuis escribe en uno de sus libros:

"Hay en las personas una pasión por ser buenas, por hacer bien las cosas cotidianas: cocinar bien, servir la mesa bien, cantar bien. Una dedicación casi instintiva, al menos no pensada, una atención seria y al mismo tiempo leve para lo que tiene que ser hecho *ahora*. Aparece en los niños cuando tratan de tocar un instrumento o juegan futbol. No necesitan ser vistos, porque no lo hacen para ello, no lo hacen con algún objetivo. A veces les sucede también a los adultos, lo ves en hospitales, en clínicas para personas con enfermedades mentales o dondequiera. Este talento para hacer las cosas bien, de ser perfectos en tu metro cuadrado, quiere decir "lo mejor posible", es un amor que, en este metro cuadrado, cambia la faz de la tierra. Sin ese talento y ese amor el día de hoy, este metro cuadrado en que vivimos, es invivible, olvidado de Dios, lo más absurdo de lo absurdo (Eclesiastés 12:8)".[31]

## Posibilidad

| | |
|---|---|
| Lied aan het licht[32]<br><br>Licht dat ons aanstoot in de morgen<br>voortijdig licht waarin wij staan.<br>Koud, één voor één, en ongeborgen,<br>licht overdek mij, vuur mij aan.<br>Dat ik niet uitval, dat wij allen<br>zo zwaar en droevig als wij zijn, | Canción a la luz<br><br>Luz que nos mueve en la mañana<br>luz prematura del alba bajo la cual nos ponemos de pie.<br>Frío, uno por uno, y sin abrigo<br>luz, cúbreme, enciéndeme<br>Que yo no caiga, que nosotros todos<br>tan pesados y tristes como somos<br>No caigamos fuera de la gracia |

31 Oosterhuis, *Van U is de toekomst. Kome wat komt*, 236-237.

32 Oosterhuis, "Lied aan het licht" en *Van U is de toekomst. Kome wat komt*, 86. Se puede escuchar la canción con música bajo "Lied aan het licht" en la colección "Nooit meer zonder reisgenoot" de Huub Oosterhuis en Spotify, o en https://www.youtube.com/watch?v=SummKqS-enY&ab_channel=kerkenliedkerkenlied y https://www.youtube.com/watch?v=mwXkq7ZXEZU&ab_channel=LennartMoreeLennartMoree

| | |
|---|---|
| niet uit elkaars genade vallen<br>en doelloos en onvindbaar zijn. | uno del otro<br>existiendo sin rumbo ni rastro. |
| Licht, van mijn stad de<br>stedehouder,<br>aanhoudend licht dat overwint.<br>Vaderlijk licht, steevaste schouder,<br>draag mij, ik ben jouw kijkend<br>kind.<br>Licht, kind in mij,<br>kijk uit mijn ogen of ergens al de<br>wereld daagt<br>waar mensen waardig leven<br>mogen<br>en elk zijn naam in vrede draagt. | Luz, de mi ciudad, guardián,<br>luz persistente que vence.<br>Luz Paternal, hombro firme,<br>llévame, soy tu niño que mira.<br>Luz, niña[33] en mí,<br>mira desde mis ojos si en algún<br>lugar ya amanece un mundo<br>donde la gente pueda vivir<br>dignamente<br>y cada persona lleve su nombre<br>en paz. |
| Alles zal zwichten en verwaaien<br>wat op het licht niet is geijkt.<br>Taal zal alleen verwoesting zaaien<br>en van ons doen geen daad<br>beklijft.<br>Veelstemmig licht, om aan te<br>horen<br>zolang ons hart nog slagen geeft.<br>Liefste der mensen, eerstgeboren,<br>licht, laatste woord van Hem die<br>leeft. | Todo cederá y se irá con el viento<br>lo que no está calibrado en la luz<br>Lenguaje solo sembrará<br>destrucción<br>y de nuestro hacer ningún<br>quehacer quedará.<br>Luz multivocal, para escuchar<br>mientras aún nuestro corazón da<br>latidos<br>Él más amado de la gente,<br>primogénito,<br>luz, última palabra de Él que vive. |

33 "Kind" en holandés puede ser masculino o femenino. Elegí acá el femenino en castellano, ya que la palabra "luz" es femenina, y para hacer una variación frente a las palabras masculinas en las líneas previas.

De la Biblia atesoro el prólogo del evangelio de Juan: Y la luz brilló en las tinieblas, y las tinieblas no la comprendieron (Jn 1:5). ¿Qué es lo que nos sostiene y acompaña y mueve a vivir en toda nuestra historia humana? ¿Qué es lo que genera la lucha por la sobrevivencia, estallidos sociales, luchas ambientales, dignidad, valentía, honestidad, solidaridad? ¿Qué hace que sigamos gritando, que sintamos el contraste entre lo que vivimos y lo que anhelamos vivir? En las situaciones más desesperadas de guerras, traumas y destrucción hay personas que tratan con respeto a otras, que protestan, que suavizan, que cuidan, que siembran paz. En esta última canción de Oosterhuis, se hace una alabanza a esa luz, que –según narra Juan– vino a nosotros en la Palabra, en Jesús.

Estoy consciente que hablar de luz y oscuridad da para mitos dualistas sobre el bien y el mal, donde nuevamente se podría llegar a esencializar lo oscuro o lo luminoso. Gebara describe desde la filosofía, que un reto del cristianismo patriarcal es dejar estos idealismos, porque no reconocen que somos seres mezclados y mutantes, que sólo podemos reconocer la luz en comparación a la oscuridad, y la vida en comparación con la muerte.[34] La idea de un total vencimiento de todo lo oscuro, o de todo el pecado niega este límite de nuestra manera de conocer por contraste:

> "Decir que somos seres mezclados parece obvio, pero en realidad no lo es. La cultura occidental nos habituó al dualismo del bien y el mal, de lo verdadero y lo falso, los ángeles y demonios, de la razón y los sentimientos, aunque filósofos como Pascal (siglo

34 Ivone Gebara, *Filosofía feminista. Brevísima introducción*, Montevideo: Doble Clic Editoras, 2014, 17-47.

XVII) hayan expresado de diferentes maneras esa especie de contradicción inherente a los seres humanos".[35]

Gebara invita a asumir la complejidad de una realidad mezclada, tan presente en nuestra vida cotidiana, en la que la luz pura o la oscuridad pura son difíciles de encontrar.

Sin embargo, luz es una palabra que tiene una fuerza metafórica que se muestra bien en el poema de Oosterhuis. La luz es la luz del sol, tan adorado en muchos pueblos originarios, como fuente de toda vida. La luz en la canción es dinámica y activa: nos mueve cada día, como una fuerza casi corporal, a levantarnos y asumir nuestro rol en el mundo. Pero la luz en el Antiguo Testamento es más que la luz del sol. Fue creada, de hecho, antes del sol, como observamos en el canto de la creación de Genesis 1, comparando Gn 1:1 con Gn 1:16. La luz de Dios es una luz que se expresa, es multivocal. Es palabra que crea orden en el caos, es luz que permite ver y distinguir. Esta luz es prematura, existe "antes del tiempo", como dice la canción en holandés de forma literal: es una luz que abarca toda la vida del pasado, del presente y del futuro, y que sigue su camino en nosotros/as. Es luz que me cubre y me enciende desde adentro, que calienta y rompe el frío y la soledad: es la luz que experimentamos cuando somos acogidos/as en comunidad, en relaciones que iluminan nuestra realidad, y la tornan cálida.

Es esa luz que da sentido a nuestra existencia, y podemos creer que venimos de ella y volveremos a ella. Esta luz está reflejada en nuestros ojos, en nuestra mirada y nuestro mirar, como también en los colores de la creación, en el espejo del agua, en la calidez

35 Gebara, *Filosofía feminista*, 31.

del sol. Es esa luz que sigue apareciendo, persistente, en nuestros territorios, luchas y dolores, para mostrarnos que otro mundo es posible, porque en tantos lugares existe ya. Es una luz que mira desde nosotros, como una niña en los hombros de su madre, para distinguir donde amanece esta vida, aunque no todavía, como un mundo digno para todos y todas, incluyendo la creación.

En la escatología cristiana esta luz representa la posibilidad del Reino. Jesús vivió esta luz de forma plena, y así podía decir que el Reino ya está entre nosotros: "La venida del Reino Dios no es cosa que se pueda verificar. No van a decir: "Está aquí, o está allá". Y sepan que el Reino de Dios está en medio de ustedes" (Lc 17:20-22). Sin embargo, no es una luz estática, ni en nuestro interior, ni en la más sagrada de las iglesias, sino que aparece, se hace presente a veces, abriendo futuro. Dios nos viene del futuro, dice Moltmann en su *Teología de la Esperanza*:

> "YHWH (…) es un Dios cuyo "carácter constitutivo" es el futuro, un Dios de la promesa y de la salida del presente hacia el futuro, un Dios de cuya libertad dimana lo venidero y lo nuevo. Su nombre es un nombre de camino, un nombre de promesa, un nombre que abre un futuro nuevo (…)".[36]

Oosterhuis dice en una entrevista en marzo 2021:

> "En hebreo se llama a este dios Jahweh, lo que se abrevia con 'Jah'. Esta es la palabra base del futuro. (...) Ya que justicia e igualdad en algún momento… – y ahí termina la frase, ahí ya no se completa

36 Jürgen Moltmann, *Teología de la Esperanza*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972, 38.

> más –aunque en algunos textos sí, por cierto– pero en muchos otros no se completa. Nos es dada para esperar[37]…”.[38]

Este Dios se hace presente de muchas formas, como aliento, alivio, levedad, alegría inesperada, aprendizaje, posibilidad. Se hace presente en forma de personas, que hacen lo que hay que hacer en el momento justo. Houtepen:

> “Se trata de un *impetus*, una llamada que actúa en nosotros, mediante el lenguaje y los signos de la tradición religiosa, y que nos impulsa a elegir rumbo hacia ‘lo bueno, lo posible’, a orientar nuestras motivaciones y fuerzas hacia lo sagrado inviolable, hacia una vida que lleva a Dios”.[39]

Es una luz que inicia, ilumina, transparenta, hace brillar la vida en esta Tierra, y, como dice la canción, es esa “luz palabra” que, –cuando todo pasa y todo perece–, permanece. Como dice un poema de otra famosa poeta holandesa, Henriëtte Roland Holst:

> “A este Único conocemos,
> y a este Único nos aferramos en las horas oscuras
> Existe una palabra que durará eternamente
> Y quien la comprende, ya no está solo”.[40]

---

37 Esperar en el sentido de “tener esperanza”, “hope” en inglés.

38 Marjoleine Vos, “Wat betekent God? Het wemelt van de Goden” [¿Qué significa Dios? Está repleto de dioses] en NRC Handelsblad. Entrevista a Huub Oosterhuis, 8 de marzo 2021. Traducción de la autora. https://www.nrc.nl/nieuws/2021/03/08/wat-betekent-god-het-wemelt-van-de-goden-a4034545, accedida el 30 de mayo 2021.

39 Houtepen, *God, een open vraag* , 296-297.

40 Henriëtte Roland Holst, *Dit Ene weten wij*, adaptado para cantar por Oosterhuis. https://kerkliedwiki.nl/Dit_ene_weten_wij - Con la música de Mariëtte Harinck. Holandés: “Dit Ene weten wij en aan dit één houden wij ons vast in de duistere uren. Er is een woord, dat eeuwiglijk zal duren, en wie ’t verstaat, die is niet meer alleen”.

Así, podemos vivir desde una contra narrativa que vincula en un mismo tejido cada palabra, cada hecho que fue calibrado desde esta luz. Esta creencia, de tanta antigüedad, también encuentra sus congruencias con los nuevos descubrimientos científicos sobre la energía amorosa que nos sostiene en la interdependencia e interrelacionalidad del universo.[41] Podemos enviar esta luz en oración o en otras formas de intención energética. Es posible conectar con esta luz, fortalecer esta luz, abrirse a esta luz. Es posible que esa luz brille en las circunstancias más oscuras, y que brille también hacia el futuro.

Es una luz que suena en palabras y en cantos de resistencia. Es la luz al fin del túnel. Es luz que también es juicio, cuando se iluminan y transparentan hechos oscuros y prácticas que no quieren ser vistas, en nosotros mismos y en otros/as. Es lo que sigue viviendo cuando se fallece o se deshace, y que traspasa nuestra muerte física. Jesús vivió desde esa luz, murió y resucitó en ella, como él más amado de Dios, el primogénito. Es su luz que sigue irrumpiendo en la historia, a veces solo en una pequeña llama que se guarda, pero también en nuevos fuegos que se encienden. Es la luz de la esperanza, de la posibilidad de algo diferente, "Dios mediante".

---

Traducción de la autora. https://www.gedichten.nl/nedermap/poezie/poezie/160208.html, accedida el 30 de mayo 2021.

41 Para conocer más sobre estos descubrimientos, recomiendo el reflexivo documental *YO SOY* del cineasta Tom Shadyac, donde conversa con filósofos, cientistas y líderes espirituales sobre cómo mejorar este mundo: https://www.netflix.com/cl/title/70160425, accedido el 30 de mayo 2021.

## Conclusión

¿Nos ayuda hablar sobre Dios en términos del clamor, de experiencias de contraste y de la posibilidad de "otro mundo posible" en tiempos de crisis socioeconómica, ecológica y sanitaria? Quizás es más riesgoso hablar de Dios, que hablar *con* Dios. Creo que esta crisis nos invita a escuchar, más que hablar. Las imágenes de Dios que descubrí y comenté en los textos de Oosterhuis, son imágenes que se cantan, como un esperar contra toda esperanza. Dios suena en los gritos de las personas "Oh Dios, ¡Aparece ya!", por justicia, paz y dignidad, y en el grito de la tierra misma. Dios suena en los "Gracias a Dios", cuando nos damos cuenta de que hemos sido salvados/as, que pudimos seguir, que se salvó un árbol, un pedazo de tierra, un río, que soportamos el sufrimiento o lo sobrellevamos en conjunto. Dios suena en los "Dios mediante", en nuestra confianza vulnerable y a la vez certera, que, dentro de la historia de los poderosos y los opresores, se teje en una historia de puntitos, momentos y estallidos de luz. Y que esta luz es lo único que importa y que queda, al final.

## Bibliografía

Achondo Moya, Pedro Pablo. *Una Iglesia híbrida. Aproximación a las comunidades de Jesús*, Santiago de Chile: San Pablo, 2020, 45.

Aslan, Reza. *Dios. Una historia humana*. Santiago: Penguin Random House, 2017.

Dworkin, Ronald. *Religión sin Dios* [título original: *Religion without God*] Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

Gebara, Ivone. *Filosofía feminista. Brevísima introducción*. Montevideo: Doble Clic Editoras, 2014.

Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

Houtepen, Anton. *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosticisme* [en inglés: *God, an Open Question*] Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 1997.

McFague, Sallie. *Het lichaam van God. Een ecologische theologie*. [título original: *The Body of God*] Zoetermeer: de Horstink, 1997.

Moltmann, Jürgen. *Teología de la Esperanza*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

Oosterhuis, Huub. *Van U is de toekomst. Kome wat komt*. Leuven: Davidsfonds y Kampen: Kok Agora, 1996.

- Jij die zegt onze God te zijn, pag. 75
- Lied van alle dagen, pag. 236
- Lied aan het licht, pag. 86

Oosterhuis, Huub. "Wij die met eigen ogen" [Nosotros que con ojos propios], en: *Gezangen voor Liturgie*, Cancionero católico, no 553b, Baarn: Gooi & Sticht, 1983.

Roland Holst, Henriëtte, *Dit Ene weten wij*, adaptado para cantar por Oosterhuis. https://kerkliedwiki.nl/Dit_ene_weten_wij - Con la música de Mariëtte Harinck. https://www.gedichten.nl/nedermap/poezie/poezie/160208.html, accedida el 30 de mayo 2021.

Schillebeeckx, Edward. *Jezus, het verhaal van een levende* [trad. al español: *Jesús, la historia de un viviente*], Baarn: Uitgeverij H. Nelissen, 2000.

Vos, Marjoleine. "Wat betekent God? Het wemelt van de Goden" [¿Qué significa Dios? Está repleto de dioses] en NRC Handelsblad. Entrevista a Huub Oosterhuis, 8 de marzo 2021. https://www.nrc.nl/nieuws/2021/03/08/wat-betekent-god-het-wemelt-van-de-goden-a4034545, accedida el 30 de mayo 2021.

Vosper, Gretta. *With or Without God. Why the way we live is more important than what we believe*. Toronto: Harper Collins Publishers Ltd, 2008.

• • •

***Arianne van Andel,*** eco-teóloga feminista holandesa; Master en teología sistemática por la Universidad Libre de Amsterdam, docente en la Comunidad Teológica Evangélica y el Seminario Metodista en Chile. Activista ambiental, coordinadora de (AIEC) Chile, miembro de la Coalición Evangélica por la Justicia Climática y Fellow de Green Faith.
ariannevanandel@gmail.com

*Artículo recibido: 13 de abril 2021.*

*Artículo aprobado: 9 de mayo 2021.*

# Pensar de nuevo nuestras imágenes de Dios

Edesio Sánchez Cetina

**Resumen:** El autor considera que la Biblia sigue siendo fuente de imágenes divinas relevantes para comunidades religiosas que buscan hablar a Dios y encontrar refugio en Él en medio de la situación actual que vive la humanidad. Se analiza desde una perspectiva bíblico-teológica, la naturaleza del Dios que ocupa papel central en el quehacer bíblico teológico de hoy. Se ofrecen distintas imágenes de Dios significativas para la acción pastoral en una sociedad definida hoy por la Pandemia.

**Palabras claves**: Imágenes**,** Dios**,** Justicia**,** Niño/a**,** Pobre.

**Abstract:** The author considers that the Bible continues to be a source of relevant divine images for religious communities that seek to speak to God and find refuge in Him in the midst of the current situation that humanity is experiencing. It is analyzed from a biblical-theological perspective, the nature of God that occupies a central role in the biblical theological work of today. Different images of God are offered that are significant for pastoral action in a society defined today by the Pandemic.

**Keywords:** Images, God, Justice, Child, Poor.

# ¿Cómo hablar de Dios de cara a las preguntas planteadas por esta crisis global?

## Introducción

Cuando en la liturgia de nuestras iglesias o comunidades de fe se habla de Dios, al igual que en la teología popular, las imágenes que vienen a la mente son aquellas que acentúan la caracterización de Dios como un dios de poder: El Omnipotente, El Altísimo, El Creador del universo, El Providente, o bien canciones cuyo contenido incluye frases como estas: "…echaste a la mar los carros del Faraón", "…derribaste los muros de Jericó", "Omnipotente Dios…", Santo, Santo, Santo, Señor omnipotente…"

Estas expresiones, que forman parte de nuestra liturgia, proceden sobre todo del Antiguo Testamento, y pertenecen al contexto de la liberación de un grupo de esclavos del yugo opresor egipcio, gracias al poder de YHVH: "Ustedes también fueron esclavos en Egipto, y que yo los saqué de allí haciendo uso de mi gran poder" (Dt 5.15, TLA). El contexto de origen de esas expresiones de omnipotencia es el de una situación de vulnerabilidad, de opresión, de falta de fuerza militar para responder de manera efectiva y contundente al poder aplastante de una nación poderosa como el Egipto del siglo XIII a.e.c.

## La concepción de Dios en la tradición bíblica

Se puede afirmar que muchas personas y comunidades se han apropiado, de modo tendencioso y peligroso, de esas concepciones de la divinidad para afirmar que las imágenes de un Dios Omnipotente, pantocrátor (Todopoderoso), Altísimo, Santo, celoso, reflejan el poder como característica fundamental de Dios. Y, esto, reflejado y adoptado por pueblos e imperios a través de la historia, empieza con el Israel de ayer (y de hoy) y pasa por imperios supersesionistas desde la Roma imperial hasta el imperio norteamericano actual. Todo ello en nombre de las Escrituras y de Dios. Esos reinos comparten un marcado sentido de superioridad, racismos de todo tipo, incluyendo el religioso, así como la práctica de la violencia al servicio de ese Dios, que sacraliza el poder exclusivista, impositivo y destructivo.

Todas las imágenes de la divinidad que surgen o apoyan estos estilos de vida y de gobierno, no son otra cosa que una visión idolátrica del verdadero Dios de la Biblia. Representado sobre todo en el estilo de vida y enseñanza de Jesucristo, que haya su mejor expresión en la cruz del Calvario.

Debe decirse que aquello fundamental en la "teología bíblica", ha dejado de ser central en los quehaceres litúrgicos, pastorales, misionales y pedagógicos de la mayoría de los centros educativos y de las comunidades eclesiales en América Latina y en el mundo. A saber, lo que el Salmo 82 y Mateo 25.31-46 presentan como esencial en la imagen de Dios: su singularidad y su práctica de la justicia; que deben de ser la esencia de toda persona que se considere hijo e hija de Dios.

Nuestra propuesta es que toda imagen o discurso de Dios a partir del mensaje bíblico, debe de adecuarse, principalmente, a esta forma esencial del ser de Dios. En otras palabras, la respuesta a la pregunta inicial (¿Cómo hablar de Dios de cara a las preguntas planteadas por esta crisis global?), está en relación directa con nuestra concepción de Dios, basada en las enseñanzas que obtengamos de estos dos textos bíblicos y, por supuesto, de otras partes del texto sagrado.

El salmo 82 dice así:

> Dios se alza en la asamblea divina
> para juzgar en medio de los dioses:
>
> «¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente
> y haréis acepción de los malvados?
> Defended al débil y al huérfano,
> haced justicia al humilde y al pobre;
> liberad al débil y al indigente,
> arrancadle de la mano del malvado».
>
> No saben, no entienden, caminan a oscuras,
> vacilan los cimientos de la tierra.
> Yo había dicho: «Vosotros sois dioses,
> todos vosotros, hijos del Altísimo».
> Pero ahora moriréis como el hombre,
> caeréis como un príncipe cualquiera.
>
> ¡Álzate, oh Dios, juzga la tierra,
> pues tú eres el señor de las naciones![1]

---

1 A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas son tomadas de *Biblia de Jerusalén. Nueva Versión totalmente revisada* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009).

Este poema fue compuesto con espíritu sarcástico para burlarse de los mitos cananeos en los que se ensalza la lucha de poder entre los dioses, que estaban preocupados por defender sus puestos de poder y, obviamente, los de la sociedad humana que los servía, pero despreocupados por la responsabilidad de mantener una sociedad justa entre dichos seres humanos. Como resultado de ese descuido y desobediencia, Dios (introducido como presidente de la asamblea de los dioses) juzga a los dioses, les recuerda su responsabilidad divina, y les hace saber que, en tanto no la cumplan a cabalidad, serán finalmente condenados a muerte. El poema termina con la afirmación de que Dios, como único garante de la justicia, es declarado heredero de todas las naciones que pueblan la tierra.

Su tarea "eterna" ya no la podrán realizar esos dioses, por haberse ausentado del espacio de los vivientes, y tal tarea la deberán realizar ahora los mismos seres humanos. Eso explica la razón del éxodo, la razón de la revelación del nombre de Dios, YHVH (Ex 3.1-15), y la razón de la formación del pueblo de Dios: Israel en el Antiguo Testamento y la iglesia en el Nuevo Testamento. Ambos tienen como tarea una y la misma: hacer realidad el proyecto del reino de Dios. La creación de una comunidad de *shalom* que refleje a cabalidad los logros del éxodo y el establecimiento de un pueblo basado en esa experiencia; hecha *modus vivendi* a través del documento de la alianza, el Decálogo -de manera especial, en la versión de Deuteronomio 5.6-21.

Nos parece oportuno incluir el comentario de dos importantes autores sobre este tema del salmo 82 y su significado para la comprensión de la imagen del Dios del Antiguo Testamento.
En primer lugar, Walter Brueggemann nos dice:

"Este poema, probablemente muy antiguo y que ciertamente refleja la asunción del politeísmo, cuestiona lo que constituye la «divinidad». En el mundo de la política del «consejo divino», uno podría imaginarse que el Dios de dioses sería el más poderoso. Quedamos sorprendidos, sin embargo, al escuchar el decreto dado «en medio de los dioses» que son reprendidos por no poseer los verdaderos rasgos de la divinidad:

> ¡Defended al desvalido y al huérfano,
> haced justicia al humilde y al necesitado,
> rescatad al desvalido y al pobre,
> libradlo de las manos del malvado! (vv. 3-4).

Dicha divinidad está constituida por la solidaridad con el desvalido y el necesitado, en este caso, ni siquiera identificado con el desvalido y el necesitado de Israel. Así, desde el comienzo, el testimonio de Israel caracteriza la divinidad como el poder al servicio de la solidaridad compasiva."

"De acuerdo con la autocomprensión de Israel, éste no parte de una noción genérica de Dios, a partir de la cual se configura a Yahvé. Más bien, comienza su discurso dando testimonio de lo que ha visto, oído y recibido de Yahvé. Es Yahvé y sólo Yahvé quien proporciona las peculiares normas por las que la «divinidad» ahora se entiende en Israel. Además, resulta claro para Israel que, al margen de Yahvé, no hay serios candidatos para el papel de Dios. Sólo hay candidatos fraudulentos que no poseen la capacidad de ser poderosos en solidaridad. Es importante subrayar que algo así como «la opción preferencial de Dios por los pobres» está profundamente arraigado en el testimonio de Israel, tan profundamente arraigado que es característico y definitorio del discurso israelita sobre Dios. La

> afirmación no es un añadido tardío y casual a la reflexión ética de Israel, sino que pertenece de forma integral e inalienable a la afirmación fundamental de Israel sobre la naturaleza de Yahvé. (cf. Dt 10, 12-22)".[2]

En segundo lugar, John Dominic Crossan agrega:

> "Este salmo es, para mí, el texto más importante de toda la Biblia cristiana y procede, como ya sabemos, de la Biblia judía. Es, para mí, más importante que Juan 1,14, que habla de la Palabra de Dios que se hizo carne y vivió entre nosotros. Antes de celebrar esa encarnación, tenemos que abordar una cuestión previa sobre el carácter de la divinidad en cuestión. Y este salmo breve es el que, a mi juicio, mejor resume el carácter del Dios judío como Señor de todo el mundo. En él se contempla una escena mitológica en la que Dios se sienta entre los dioses y las diosas en el consejo divino. Los dioses y diosas paganos no son destronados sólo por ser paganos, ni por ser diferentes, ni por ser la competencia. Son destronados por su injusticia, por su negligencia divina, por el mal ejercicio trascendental de su cargo. Son rechazados porque no exigen ni hacen justicia entre los pueblos de la tierra. Y esa justicia se interpreta como protección para los pobres frente a los ricos, protección para los sistémicamente débiles frente a los sistémicamente poderosos. Tal injusticia crea oscuridad en la tierra y sacude hasta los cimientos del mundo".[3]

---

2 Walter Brueggemann. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2007, p. 162s.

3 John Dominic Crossan. *El nacimiento del cristianismo*. Santander: Editorial Sal Terrae. 2002, p. 597.

Nuestro segundo texto es Mateo 25.31-46. Se trata de una parábola que describe el destino final de quienes cumplieron o no con la tarea de practicar la justicia. De inmediato se percibe que refleja el espíritu del Salmo 82, la razón de ser del éxodo, de la alianza y de la formación un pueblo, cuya razón de existir es vivir comprometido con el Dios verdadero. Todo ello, visto desde la óptica del Nuevo Testamento, apunta a su tarea principal: una vida que refleje la práctica del evangelio que es Jesucristo mismo (cf. Mt 11.2-6). Mateo 25.31-46 dice así:

> [31] «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria
> acompañado de todos sus ángeles, entonces se sentará en
> su trono de gloria.
>
> [32] Entonces serán congregadas delante de él todas las
> naciones, y él irá separando a unos de otros, como el pastor
> separa las ovejas de los cabritos. [33] Pondrá las ovejas a su
> derecha, y los cabritos a su izquierda. [34] Entonces dirá el Rey
> a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, recibid
> la herencia del Reino preparado para vosotros desde la
> creación del mundo. [35] Porque tuve hambre y me disteis de
> comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me
> acogisteis,
>
> [36] estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis,
> en la cárcel y acudisteis a mí.' [37] Entonces los justos le
> responderán: 'Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te
> dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? [38] ¿Cuándo
> te vimos forastero y te acogimos, o desnudo y te vestimos?
> [39] ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a
> ti?' [40] Y el Rey les dirá: 'Os aseguro que cuanto hicisteis a
> unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo

hicisteis.' [41] Entonces dirá también a los de su izquierda: 'Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. [42] Porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, [43] fui forastero y no me acogisteis, anduve desnudo y no me vestisteis, estuve enfermo y en la cárcel, y no me visitasteis.' [44] Entonces dirán también éstos: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel, y no te asistimos?" [45] Y él entonces les responderá: 'Os aseguro que cuanto dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también conmigo dejasteis de hacerlo." [46] E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna.»

Lo que ambos textos afirman es que sean dioses o humanos, si unos y otros no cumplen con su tarea de mantener la justicia como forma de vida en la sociedad humana, no tienen razón de compartir con YHVH la realización de una sociedad inclusiva y basada en la justicia.

Por todo lo dicho sobre el Salmo 82 y Mateo 25, se puede afirmar, que ambos textos se encuentran reflejados en el "limitado" espacio léxico del tetragrámaton, que resume esa esencia divina de la que hemos estado hablando en párrafos anteriores: YHVH, cuyo sentido más seguro se da en el juego de palabras que se encuentra en Éxodo 3.12,14-15 (véase la traducción de Severino Croatto más adelante), donde se afirma que la promesa de Éxodo 3.12 se hace realidad con el nuevo nombre divino de Isaías 7.14, la expresión *emmanuel*: "con nosotros Dios". Esto es lo que afirman varios autores al respecto:

Gerhard von Rad dice en su *Teología del Antiguo Testamento*:

> "No existe cosa más ajena a esta etimología del nombre de Yahvéh que una definición ontológica de su esencia (…), algo así como una alusión a su naturaleza absoluta, su aseidad y demás atributos. Una interpretación semejante es fundamentalmente ajena al Antiguo Testamento. Ya desde el principio todo el contexto narrativo nos hace esperar que Yahvéh va a comunicar algo; no cómo es, sino cómo se va a mostrar a Israel. Se insiste con razón en que, sobre todo en este texto *hyh* debe entenderse como un «estar presente», «estar ahí», no en sentido absoluto sino como una existencia relativa y eficaz «yo estaré ahí (para vosotros)».[4]

Por su parte, Severino Croatto, ofrece una traducción más correcta del texto de Éxodo 3, presente en un extenso ensayo sobre la historia de la traducción del tetragrama ("Yahvé el Dios de la 'presencia' salvífica"):

> "Dijo Moisés a Dios: ¿quién soy yo para ir al faraón, y para sacar de Egipto a los hijos de Israel? Respondió: Realmente YO ESTARÉ contigo. Y ésta es la señal de que yo te he enviado: [cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, daréis culto a Dios sobre esta montaña.]. Entonces dijo Moisés a Dios: Pongamos que vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros.; pero ellos me pregunten: ¿cuál es su nombre?; ¿qué les contestaré? Entonces dijo Dios a Moisés: SERÉ EL QUE ESTARÉ. Y añadió: así dirás a los hijos de Israel: YO ESTARÉ. me ha enviado a vosotros. Siguió Dios diciendo a Moisés: así dirás a los hijos de Israel: YAVE, el Dios de vuestros padres (el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob),

---

4 Gerhard von Rad. *Teología del Antiguo Testamento. I.* Las tradiciones históricas de Israel. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1993, p. 235.

> me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre, y éste es mi recuerdo de generación en generación. (Ex 3.11-15)".[5]

Ya en el Antiguo Testamento, y de manera más contundente, en el Nuevo Testamento, se presenta la mejor y más grandiosa clave para definir y entender a Dios en la persona de Jesús de Nazaret, el Dios hecho humano.

Jesús, el niño nacido pobre, el vecino de Nazaret, miembro de una familia insignificante, viene a ser el paradigma de todo lo que define a la divinidad en la teología de toda la Biblia. Todo lo que se diga de Dios, queda definido por la encarnación de la divinidad en la persona del Humano (*ecce homo*), Jesucristo. Definitivamente, la mejor y más grandiosa manera de definir el sentido del ser YHVH, el Emmanuel y el *ehyeh asher ehyeh*.

No encuentro mejor manera de hablar de Dios hecho humano, que expresar aquí lo dicho por el profesor español Juan Antonio Estrada en una conferencia titulada "Imágenes de Dios"[6], afirma que a Dios "hay que encontrarlo donde menos encaja para nosotros": Por un Dios que se encarna en el trono del César, un Dios que se encarna en las mujeres, los pobres, los niños. Es decir, ¡ya no más en el dios esperado por el judaísmo del primer siglo de nuestra era; ese que le dice a Jesús "Baja de la cruz" y, como Jesús no baja de la cruz, por su impotencia, entonces, el Dios de Jesús parece no ejercer poder ante la cruz donde está crucificado

5 José Severino Croatto. "Yavé, el Dios de la presencia salvífica: Éxodo 3,14 en su contexto literario y kerigmático". *Revista Bíblica Año 43-1981/3*. Pp. 153-163, cita de p. 163.

6 https://www.youtube.com/watch?v=wX2oVUOz6yg.

su Hijo. Como resultado, Estrada afirma "La teología del poder se acaba con la teología de la cruz". El enviado de Dios, su Mesías, se convierte en alguien impotente pues no puede bajar de la cruz, no puede evitar el sacrificio. De este modo, se manifiesta la impotencia de Dios ante la libertad humana. El ser humano mata a Dios, y Dios no tiene otra alternativa que respetar la libertad humana, aunque esta vaya contra Dios mismo. En otras palabras, Dios se hace impotente ante la violencia. ¿Qué resulta, entonces, de esta afirmación? La presencia de la misericordia.

A Dios le duele el ser humano y ante eso, Dios no usa más la violencia contra el ser humano -tema muy presente en el Antiguo Testamento, sino su poder ahora es el uso del amor. Así, Dios en Jesucristo nos enseña que, ante la impotencia, nuestra respuesta, al igual que la de Dios, ya no es más la potencia u omnipotencia, sino ***la impotencia***: el querer, el amar, la fraternidad. Un estilo de vida y conducta en medio de las cuales, el más grande se abaje al menos grande. Estrada afirma: "La omnipotencia de Dios no puede estar al margen de la misericordia". En este sentido -en el espíritu del Salmo 82 y de Mateo 25-, Dios se muestra tan impotente que necesita al ser humano. Dios no puede salvar a nadie sin el ser humano. Somos nosotros/as, como humanos quienes le permitimos a Dios un espacio en nuestra tarea liberadora y humanizante para que pueda existir la misericordia y el amor. De esta manera, en el Dios hecho carne en Jesucristo, el amor se hace vulnerable; pero es solo en esa vulnerabilidad que puede existir la libertad y el amor.

Según Estrada, Lucas 2.52 muestra ese proceso pedagógico en el que Dios ha aprendido: Jesús va creciendo en el conocimiento de Dios, en el conocimiento del ser humano y en el conocimiento de

sí mismo. El Dios, que aprende en Jesús de Nazaret, se admira de la fe de un extranjero, que supera a la de los compatriotas de Jesús, y le lleva a afirmar: "No he encontrado una fe como la de este"; o cuando acepta el desafío de la lección que le da la mujer sirofenicia para abrirse a las personas que no son de su raza y etnia. Ese modo de aprender de Dios, es el que también nos sirve para que nos convirtamos a la misericordia de Dios, "porque Dios es ingente de nosotros; él tiene hambre de nosotros y quiere hacerse presente para que lo sea con los que amamos".

Al respecto, Estrada cita el diario de Etty Hillesum (joven judía holandesa en la época de Hitler), quien escribe: "¡Tenemos que ayudar a Dios!":

> "Te ayudaré Dios mío, para que no me abandones, pero no puedo asegurarte nada por anticipado. Solo una cosa es para mí cada vez más evidente: que Tú no puedes ayudarnos, que debemos de ayudarte a Ti, y que así, nos ayudemos a nosotros mismos. Es lo único que tiene importancia en estos tiempos, Dios mío, salvar un fragmento de Ti en nosotros. Tal vez así podamos hacer algo por resucitarte en los corazones desolados de la gente. Sí, mi Señor, parece ser que Tú tampoco puedes cambiar mucho las circunstancias; parece que lo que está ocurriendo pertenece a esta vida. Pero nosotros, sí podemos ayudarte para que Tú te hagas presente en los demás."

La vulnerabilidad hace más fuerte al amor. Así que, el Dios omnipotente se hace frágil, para ser Dios de los más impotentes; porque Dios es, sobre todo, misericordia. Con todo, *Dios no quiere ni puede salvar al ser humano al margen de éste*. Dios no viene a desplazarnos para convertirse en el centro de la vida. Y como la vida de cada uno de nosotros y de nosotras nos pertenece, ésta solo

puede ser la vida de Dios, si le permitimos que se haga presente en nuestra vida.

## Divinidad verdadera, divinidad de justicia e inclusiva

En virtud de lo dicho previamente, nuestra propuesta es que todo nombre, título, imagen, metáfora o expresión para referirse a Dios, que pretenda hacer justicia a este Dios, debe mantenerse en el círculo semántico de la definición de divinidad dada, a saber: el Dios de la Biblia es el Dios de la justicia y, por esto mismo, el Dios de la misericordia y el amor para con los más vulnerables de las ciudades, los pueblos y las aldeas de nuestro planeta, incluyendo a todo ser viviente de nuestro ecosistema.

¿Qué imágenes y formas de hablar de Dios debemos considerar ahora y en el futuro? En nuestra búsqueda y desarrollo de una teología bíblica, acorde con el espíritu de lo que hemos estado desarrollando desde hace más de tres décadas, la metáfora del niño/niña puede ser punto de referencia para todo quehacer bíblico teológico, pastoral, misional y educativo. Esa metáfora, nos obliga a adentrarnos más y más en el espíritu de evangelio de Jesucristo y del reino de Dios descrito desde el Antiguo Testamento. ¿Qué implicaciones tiene para nuestra pastoral y misión que Dios, Jesucristo, líderes de iglesias, educadores, etc., sean vistos y vistas a la luz de esa metáfora? ¿Qué pasaría si dejamos de ver a Dios como un adulto omnipotente y empezamos a verle como un niño o una niña vulnerables, *impotente*, ajeno al poder y deseoso de crear cada día nuevos mundos de fraternidad y solidaridad con todo mundo, sin exclusiones de ningún tipo?

El Dios-niño/niña sueña con un mundo de posibilidades inmensas donde todo ser humano y todo el mundo animal y vegetal viven en *shalom* total. Y, siendo los niños/niñas -junto con los pobres, la presencia de Jesucristo y el Padre en el reino de Dios, podemos considerar esta metáfora como una propuesta más inclusiva del quehacer bíblico-teológico, pastoral, social, económico y político. Para ello, es esencial y urgente que la sociedad "a lo adulto" se haga a un lado para darle lugar al mundo de los "niños y niñas", tal como se describe en textos como el Salmo 8.2; Isaías 11.1-9; Marcos 9.33-37; 10.13-16 y Mateo 18.1-5. Habiéndose manifestado Dios niño en Belén, y tras haber abierto las puertas del reino para que toda persona entre en él convertida en niño/niña, considero que ***la imagen infantil de Dios*** es una de las más más adecuadas para esta dura y peligrosa época que nos ha tocado vivir. Ante un mundo construido a lo adulto y manejado desde esa perspectiva, el sueño de Dios, descrito desde la utopía de un mundo a lo niño/niña, es la opción para este nuestro *oikós* llamado Tierra.[7]

Junto a la metáfora infantil de Dios, es justo añadir todas aquellas que muestran una dimensión frágil y vulnerable de la divinidad, manifestada sin lugar a dudas en Jesús, como pobre y como quien privilegió a las personas desclasadas y marginadas (Mt 11.2-6). Jesús de Nazaret es imagen y presencia de Dios aquí y ahora, como lo fue y ha sido en todo lugar y tiempo desde que estuvo físicamente aquí en la tierra y ocupó como su lugar de honor la cruz (Flp 2.5-8).

---

7 Para leer más al respecto, ver: Edesio Sánchez, *El reino y la niñez: Un recorrido bíblico entre fe, niñez y juventud*. Buenos Aires: Juanuno1 Ediciones, 2019.

Jesús de Nazaret, en su fragilidad y vulnerabilidad también es imagen y ejemplo de solidaridad radical -en tiempos como la pandemia del siglo XXI, tal como cuando se hizo leproso al tocar a un leproso para sanarlo (Mt 8.2-3). La imagen de Dios en este contexto bien podría ser la de indigente, que se hace así para socorrer a hombres, mujeres, niñas, niños y jóvenes que sufren pobreza y marginación extrema en nuestras grandes ciudades latinoamericanas. En este mismo sentido, cabe hablar del Dios hecho humano en la figura del "samaritano"; que el día de hoy bien podría ser el del marginado que se "expone a peligros extremos, por convertirse en salvador del extraño y del marginado "peligroso". Y es, precisamente en ese sentido que colocamos a los y las trabajadoras de la salud en estos tiempos de pandemia: personas que realizan las tareas de limpieza, preparación del equipo necesario y transporte de enfermos; así como el personal de enfermería y medicina que tienen la tarea de hacer todo lo posible por salvar vidas o acompañar hasta el final de la vida a quienes sucumben ante el Covid-19 y sus varias mutaciones, incluyendo a un buen número de ellos y ellas.

Aunque parezca disonante con lo dicho hasta ahora, existen circunstancias particulares en las que la imagen del Dios Omnipotente tiene lugar; siempre y cuando se coloque esa cualidad divina como instrumento y posibilidad de protección, salvación y liberación para personas y comunidades que, por su vulnerabilidad y sufrimiento, necesiten de la presencia solidaria y libertadora de este Dios, especialmente de cara a "sistemas bestiales" que oprimen y sacrifican la vida de la mayoría en favor de unos cuantos. La experiencia del éxodo y los postulados de la alianza del Sinaí permiten, sin duda, el uso de esa metáfora, al igual que la literatura apocalíptica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Las imágenes y metáforas relacionadas con alas de

águila, fortaleza, roca y escudo, por ejemplo, calzan muy bien con este poder extraordinario de Dios para proteger a la persona y la comunidad vulnerables. El Salmo 9.9 dice en este sentido: "Jehová será refugio del pobre, refugio para el tiempo de angustia" (RV60).

Quiero concluir incluyendo dos testimonios de amigos y colegas dedicados a la labor pastoral, sobre este tema fundamental de nuestras imágenes de Dios.

El pastor **Daniel Mato** de Buenos Aires, amigo español que reside en Argentina desde su infancia, en una comunicación personal, presenta a Dios como "el Dios solidario con nosotros hasta la sangre de su Hijo; un Dios Anti-mal, que, como admirablemente dijera Whitehead, no es el soberano altivo e indiferente, sino "*el Gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende*". Y añade: El mal no es un absoluto: podemos y debemos luchar contra él, sabiendo que Dios está a nuestro lado, limitándolo y superándolo en lo posible ya ahora dentro de los límites de la historia y asegurándonos el triunfo definitivo cuando esos límites sean rotos por la muerte. Por eso, en elemental rigor teológico, no tiene sentido que nosotros "pidamos", intentando "convencer" a Dios para que nos libre de nuestros males. Al contrario, Él es el primero en luchar contra ellos y es Él quien nos llama y "suplica" a que colaboremos en esa lucha. ¿Qué otra cosa significa el mandamiento del amor -¡a nosotros mismos y al prójimo?, sino una llamada a unirnos a su acción salvadora, a su estar siempre trabajando (Jn 5,17) para vencer el mal y establecer el Reino". De acuerdo con estos párrafos, Dios como ser solidario, invita a su gente, a unirse en solidaridad para colaborar en los objetivos de su reino.

**Jorge Tasin**[8] comparte lo siguiente: "Toda imagen o concepción de Dios -propia o ajena, es una producción subjetiva que precisa ser considerada en su suma de contextos. De hecho, aun argumentando la inspiración sagrada, ello no resuelve las enormes diferencias y arduas discrepancias. La América hispana, aun con sus contrastes propios de cada tiempo y región, acarrea una extensa y controvertida tradición conceptual religiosa. A esta complejidad cultural se suma en las últimas décadas, por innumerables razones multicausales, el notorio desplome de la credibilidad social hacia todo tipo de discursos. Hemos perdido al lenguaje como mediación humana constructiva e instrumento de comunicación genuino y confiable, y es en esta pérdida de legitimidad, en la hondura de este fenómeno sociopolítico, donde debe situarse toda reflexión teológica sobre la validez y contenido del sustantivo masculino Dios.

En nuestro espacioso escenario maltrecho de inequidades e injusticias, dolores y violencias, la crisis excede largamente a la trágica coyuntura de esta pandemia. El dolor y la angustia de la enfermedad y la muerte que nos apalea, profundizan una decadencia política, económica, sanitaria y laboral de larga data. Junto al grave crecimiento de la miseria y la violencia en sus múltiples aspectos y a la fragmentación de los vínculos comunitarios, acaso la connotación más perniciosa y devastadora es, precisamente, que nos hemos constituido en una cultura que carece de lenguaje y en la que todo discurso, sea político, religioso, informativo, ha perdido su validez y sentido. Habitamos sociedades embaucadas y defraudadas en las

8 Jorge Tasín trabaja, desde hace más de veinte años, en un barrio de extrema pobreza en Buenos Aires, Argentina, integrando un programa de inserción social mediante educación, trabajo y asistencia terapéutica. Su formación es teológica.

cuales la palabra discursiva ha sido un instrumento mentiroso y estafador al servicio de los poderes dominantes, entre ellos, el de la propia iglesia. La imagen de Dios hoy deriva del desencanto provocado por una iglesia que institucionalmente se ha servido de su poder, ha guardado silencio ante el atropello, la corrupción y la impunidad, y proferido un discurso prometedor de lluvias de oro y felicidades, que reclama a su vez ofrendas y diezmos a una población abrumada de carestías y pesares resultantes de la avaricia, el engaño y el cinismo de gobernantes asociados a corporaciones económicas y financieras.

No se trata ni mucho menos de politizar el evangelio —pues de hecho lo es en tanto atañe a lo más entero, profundo y esencial de la vida humana— sino de rescatar la imagen de Dios reducida a sermones dominicales, a plegarias declamadas en el interior de los templos, o artículos y documentos teológicos, y situarla en la vida cotidiana de la comunidad, acompañando, supliendo y aliviando las necesidades múltiples y específicas. ***El evangelio no referencia a un discurso, al habla, sino a una vida de amor a todo otro en el sitio determinado donde ese otro vive y padece su existencia.*** Ser cristiano, hablar de Dios, no consiste en la elaboración estratégica de discursos pulidos y eficientes, sino en asumir la responsabilidad de un silencio respetuoso cimentado en una vida que honre los valores constitutivos del evangelio".

## Documentos y libros de referencia

*Biblia de Jerusalén: Nueva edición totalmente revisada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

Brueggemann, Walter. *Teología del Antiguo Testamento: Un juicio a Yahvé, Testimonio, disputa, defensa*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

Croatto, J. Severino. "Yavé, el Dios de la presencia salvífica: Éxodo 3,14 en su contexto literario y kerigmático". *Revista Bíblica* Año 43-1981/3, p. 153-163.

Crossan, John Dominic. *El nacimiento de cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae. 2002.

Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios*. Video: https://www.youtube.com/watch?v=wX2oVUOz6yg.

Hillesum, Etty. *Una vida conmocionada: Diario1941-1943*. Edición de J. G. Gaarlandt. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.

Rad, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento. I. Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

Sánchez, Edesio. *El reino y la niñez: Un recorrido bíblico entre fe, niñez y juventud*. Buenos Aires: Juanuno1 Ediciones, 2019.

• • •

***Edesio Sánchez Cetina***, mexicano, Ph.D. en el Union Prebiterian Seminary, Richmond (VA); Consultor emérito de traducciones bíblicas de las Sociedades Bíblicas Unidas en las Américas; Miembro de la *Society of Biblical Literature* y de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.
yucachecho@gmail.com

*Artículo recibido: 17 de abril 2021.*
*Artículo aprobado: 11 de mayo 2021.*

# Teología y crisis ecológica

## Áreas, documentos y formulaciones teológicas

Juan Carlos Valverde

**Resumen:** En estas líneas proponemos una reflexión sobre las áreas de la teología que consideramos se encuentran concernidas por la crisis ecológica. Deseamos, igualmente, estudiar las formulaciones teológicas que, según nuestro criterio, están relacionadas con los problemas ecológicos. Es importante que la disciplina teológica se renueve, a la luz de los acontecimientos del presente.

**Palabras claves:** Teología, crisis ecológica, formulaciones teológicas, dualismos, tecnología, desarrollo económico.

**Abstract:** In these lines we propose a reflection on the areas of theology that we consider to be concerned by the ecological crisis. We also wish to study the theological formulations that, in our opinion, are related to ecological problems. It is important that theological discipline is renewed, in the light of the events of the present.

**Keywords:** Theology, ecological crisis, theological formulations, dualisms, technology, economic development.

## Introducción

La crisis ambiental ha cobrado dimensiones colosales alarmantes; todos los días son presentadas nuevas estadísticas y se publican estudios científicos indicando que la situación está muy lejos de mejorar; por el contrario, todo muestra que nos dirigimos hacia una catástrofe inevitable: estamos al borde del abismo. Vivimos como si nada estuviera sucediendo, seguimos lanzando al planeta productos contaminantes de manera indiscriminada, tanto a nivel micro como macro. Individuos y grandes transnacionales se hacen de la vista gorda. La afectación del otro no es preocupante, siempre y cuando no se alcance a tocar los intereses propios. El egoísmo ha alcanzado niveles insospechados y verdaderamente lamentables. La miopía nos impide ver más allá de nuestras narices y del momento presente.

No existe, en este momento, una disciplina que no debería sentirse concernida por los efectos y los retos que impone esta situación de crisis. Cientos de textos, si no miles, ven la luz todos los días, tanto en las ciencias exactas, como en las demás áreas del saber humano (sociología, humanidades, psicología, filosofía, historia y también la teología). Las religiones y espiritualidades se sienten cada vez más involucradas, preocupadas y ocupadas por esta temática. Simposios, conferencias, seminarios, conversatorios, entre otros, se realizan, día con día, a lo largo y ancho del planeta. Se firman acuerdos y se proponen acciones en conjunto. Hoy en día todos deben ser ecológicamente correctos, incluso las personas respetables involucradas en la política. Forma parte del protocolo y de la aceptación social. Todo esto está muy bien, pero es insuficiente.

Efectivamente, la lucha por un ambiente sano, para nosotros y para nuestros descendientes, implica una reflexión profunda que conlleve a cambios inmediatos. Ya no tenemos más tiempo. La teoría debe ser, sin duda alguna, reformulada, con el fin de transformar igualmente las prácticas profesionales y cotidianas. En lo que nos concierne, la teología ha comenzado, poco a poco, a mostrar un interés creciente por estas temáticas. Si bien es cierto el vocablo ecología, acuñado por el científico Ernst Haeckel, apareció en 1869, la humanidad no comenzó a inquietarse sino mucho tiempo después. En 1962, Rachel Carson, bióloga marina y pionera de la ecología estadounidense, publicó el libro *Primavera silenciosa*[1] en el que lanza fuertes críticas, cargadas de una profunda nostalgia, a quienes están permitiendo y ejecutando la exterminación masiva de aves e insectos. Este libro marcará un hito y un inicio que no se va a detener desde entonces. Tiempo después, el historiador medieval Lynn White, Jr., también de origen estadounidense, escribe un artículo en la revista *Science*[2] en el que reprocha al judeocristianismo su exacerbado antropocentrismo y lo coloca como una de las principales causas de la crisis ecológica. Las respuestas no se van a hacer esperar. Teólogos y teólogas del mundo entero comienzan inmediatamente a publicar artículos y libros con el fin de desmentir esas acusaciones. El fenómeno ha llegado hasta nuestros días: unos continúan acusando[3] y otros

1 R. Carson, *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1962.

2 Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 1967, New Series, Vol. 155, No. 3767, pp. 1203-1207. Disponible en: file:///C:/Users/JCVC/Downloads/HistoricalRoots_of_EcologicalCrisis.pdf, consultado el 02/11/2018.

3 Véase, por ejemplo, el libro del filósofo estadounidense J. B. Callicott, *Genesis and John Muir*. New York: New York Press, 1991.

defendiéndose[4]. Una relectura y una nueva hermenéutica de los textos de los relatos de creación del Génesis pretenden explicar los errores y las incorrectas interpretaciones.

El debate continúa, pero los cambios no se hacen sentir concreta y explícitamente ni en las formulaciones teológicas y/o magisteriales, en el caso de la Iglesia católica, ni en los contenidos transmitidos en la enseñanza pastoral o práctica de las diferentes denominaciones cristianas. Un libro publicado recientemente por la "Academia Católica de Francia" lleva como título estimulante y provocador *La doctrina social de la Iglesia frente a las mutaciones de la sociedad*.[5] El título invita a pensar en un viaje a través de la doctrina social de la Iglesia con el fin de dar respuesta a esas mutaciones de la sociedad. De las casi 300 páginas, solamente 27 hacen referencia a los problemas ambientales. Resulta evidente que no es sino con el papa Juan Pablo II que la Iglesia católica comienza a interesarse, al menos en la teoría, por esta problemática. El papa Francisco cierra la lista con la esperada publicación de la encíclica *Laudato Si'* en el año 2015, primer y único documento magisterial dedicado exclusivamente a la crisis ecológica. Como vemos, la reacción de la Iglesia católica ha sido tardía y relativamente pobre. Las conferencias episcopales latinoamericanas han mostrado interés progresivamente como aparece en los diferentes textos publicados.

4 Entre otros defensores se encuentran los franceses Hélène y Jean Bastaire. Sus obras: *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. París: Cerf, 1996 y *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.

5 Académie Catholique de France, *La doctrine sociales de l'Eglise face aux mutations de la société*. Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2018.

Las Iglesias protestantes nacidas de la Reforma, por su parte, han sido más contundentes. El mismo Martín Lutero[6] en varios de sus comentarios hizo referencia explícita a estos temas, tanto como Calvino[7] y las Iglesias protestantes[8] de nuestros días en sus múltiples denominaciones. Otras Iglesias cristianas intentan poner en práctica acciones concretas como el reciclaje y un estilo de vida sano, pero no producen textos que apunten a realizar cambios en sus contenidos doctrinales.

No entramos en mayores detalles por no ser ese el objetivo de este documento. Tampoco hablamos de las iniciativas de las espiritualidades originarias y de las religiones no cristianas que son ciertamente abundantes.

Nos interesa, con esta breve introducción, afirmar la necesidad de una revisión sistemática y profunda de los contenidos de la teología cristiana. Resulta evidente que en el espacio de un año o dos este trabajo es simplemente imposible. Pretendemos, entonces, mencionar aquí, de manera sucinta, algunas de las intuiciones que tenemos al respecto. Creemos que la teología debe poner las barbas en remojo y generar nuevos contenidos que incluyan en sus afirmaciones al cosmos, elemento completamente olvidado o tratado de manera tangencial. Dios, el ser humano y el mundo no

6 M. Luther, *Propos de table*. Paris: Aubier, 1992, p. 336-338.

7 J. Calvin, « Préface au Nouveau Testament », O. Millet (ed.), *Œuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995, p. 31; *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève: Labor et Fides, 1958, p. 183-184; *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1960, p. 192-193 y *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève: Labor et Fides, 1961, p. 53-54.

8 Por ejemplo, AA. VV. *Les changements climatiques*. Lyon: Ediciones Olivetan (para la Federación protestante de Francia), 2014.

pueden ser separados. Lamentablemente, el discurso cristiano ha permanecido centrado en la relación entre Dios y el ser humano; el cosmos que nos acoge es pasajero, como lo es nuestra existencia material y, por lo tanto, sin importancia. Esta perspectiva fracciona la realidad y genera desprecio de las realidades "mundanas".

No está por demás señalar que muchas son las áreas de la teología, si no todas, las que se ven concernidas por esta temática, entre otras, la ética, la antropología, la eclesiología, la escatología, la teología política, la teología espiritual, la pastoral, entre otras. Intentaremos decir una palabra, si no de todas estas áreas, al menos de algunas de ellas, mencionando, al mismo tiempo, los lugares y documentos en donde se encuentran las formulaciones teológicas relacionadas con la crisis ecológica.

Creemos que el principal problema se encuentra en el fraccionamiento de la realidad y, sobre todo, del ser humano. La propuesta cartesiana de descomponer la realidad en sus diferentes componentes ha calado profundamente en la contemporaneidad. La realidad ha sido reducida, como consecuencia, a un solo aspecto, alrededor del cual gira todo lo que existe. La matemática ha sido coronada como reina y, además, como única poseedora de la verdad.

A este fraccionamiento de la realidad – que solamente toma en cuenta la materialidad – le sucede, como una consecuencia, el antropocentrismo, del cual se desprende el dualismo y una relación problemática del ser humano con la tecnología, aunada a una noción de desarrollo truncada, entre otros tantos.

## 1. Fraccionamiento de la realidad

Nos permitimos citar *in extenso* un texto del filósofo escocés Alasdair MacIntyre que nos parece programático y que puede ayudarnos a comprender nuestra posición.

> Imaginemos que las ciencias naturales fueran a sufrir los efectos de una catástrofe. La masa del público culpa a los científicos de una serie de desastres ambientales. Por todas partes se producen motines, los laboratorios son incendiados, los físicos son linchados, los libros e instrumentos, destruidos. Por último, el movimiento político "Ningún-Saber" toma el poder y victoriosamente procede a la abolición de la ciencia que se enseña en colegios y universidades apresando y ejecutando a los científicos que restan. Más tarde se produce una reacción contra este movimiento destructivo y la gente ilustrada intenta resucitar la ciencia, aunque han olvidado en gran parte lo que fue. A pesar de ello poseen fragmentos: cierto conocimiento de los experimentos desgajado de cualquier conocimiento del contexto teórico que les daba significado; partes de teorías sin relación tampoco con otro fragmento o parte de teoría que poseen, ni con la experimentación; instrumentos cuyo uso ha sido olvidado; semicapítulos de libros, páginas sueltas de artículos, no siempre del todo legibles porque están rotos y chamuscados. Pese a ello todos esos fragmentos son reincorporados en un conjunto de prácticas que se llevan a cabo bajo los títulos renacidos de física, química y biología. […] Los niños aprenden de memoria las partes sobrevivientes […]. Nadie, o casi nadie, comprende que lo que están haciendo no es ciencia natural en ningún sentido correcto. Todo lo que hacen y dicen se somete a ciertos cánones de consistencia y coherencia y los contextos que serían necesarios para dar sentido a toda esta actividad se han perdido quizás

> irremediablemente. […]. Aparecerían teorías subjetivistas de la ciencia y serían criticadas por aquellos que sostuvieran que la noción de verdad, incorporada en lo que decían ser ciencia, era incompatible con el subjetivismo.[9]

Esta parábola le sirve a MacIntyre – y nos sirve también a nosotros – para ilustrar lo que considera es la realidad de la moral en nuestros días: "En el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito […]. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral".[10] Para este autor, las filosofías de hoy son incapaces de pensar lo que eran en el pasado y, lo peor, no parece existir un acuerdo moral posible en el presente.

Esta situación excepcional de la moral podría ser extrapolada a la realidad como un todo. Hoy en día existen visiones parciales con serias dificultades para integrar. Desde la Modernidad se impuso la ciencia como arte de la medición y de la cuantificación como única puerta de acceso a lo real, dejando de lado todo aquello que no entra dentro de esos límites. Es así como se puso fin a lo espiritual, a lo misterioso. La ciencia ha eliminado el misterio explicando cómo funcionan las "máquinas", a ella solamente le preocupa el cómo de la realidad y ésta está compuesta de máquinas que tienen un funcionamiento predefinido y sistemático.

---

9 A. MacIntyre, *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris: Puf, 1997, p. 3-4.

10 *Ibid.*, p. 4.

El filósofo y teólogo español, Raimon Panikkar, propone "volver al mundo del ser"[11], esto quiere decir, comprender la realidad como un todo inseparable. Es lo que él llama la "ontonomía" de la realidad, es decir, que el ser es relación y que nada existe de manera aislada. Volver al mundo del ser quiere decir también reevaluar las nociones del tiempo y del espacio. Los seres están constitutivamente conectados entre ellos, en el tiempo y en el espacio. Volver al mundo del ser quiere decir, finalmente, hacer la experiencia de la realidad como símbolo, porque ella no es solamente *logos*, o sea, devolverle la dimensión de misterio que le pertenece, al lado de lo que aparece, de lo visible. La realidad es contemplada hoy como un lugar frío habitado por individuos que pueden *eventualmente* entrar en contacto. Las relaciones son los accidentes aristotélicos, pura potencialidad.

En términos generales, el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, no fragmenta la realidad: Dios, Ser Humano y Mundo conforman el universo revelado. El magisterio de la Iglesia católica latina presenta la realidad como un todo indivisible. Esto se evidencia en textos como el *Catecismo de la Iglesia católica*[12] y en los documentos del *Concilio Vaticano II*[13], en los que estas tres realidades son articuladas, generalmente, en torno al Credo. Lo mismo puede ser dicho de la encíclica *Laudato Si'*[14] del papa Francisco y de la

---

11 Ver, sobre todo, R. Panikkar, *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Books, 2010.

12 Véase, por ejemplo, la segunda sección, capítulo primero, párrafo cuarto, en donde se habla del ser humano y la creación de Dios; cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997, n$^{os}$ 279 y siguientes.

13 Véanse, entre otros, la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) y la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo (*Gaudium et spes*).

14 El tercer capítulo es un ejemplo de ello.

*V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*[15] realizada en Aparecida, Brasil, en el año 2007. Esta doctrina es compartida por las Iglesias católicas ortodoxas como aparece en el *Catecismo Ortodoxo para adultos*[16] de la arquidiócesis ortodoxa griega de Buenos Aires y Sudamérica, o los discursos del patriarca Bartolomeo, entre otros muchos documentos, y por las Iglesias Protestantes.[17]

La crisis ecológica es un reflejo de una profunda crisis antropológica, porque se reduce el conocimiento de la realidad a lo objetivable. Las religiones cristianas no parecen participar de este fraccionamiento, al menos en los documentos que las representan. El antropocentrismo – promovido en muchos casos por las iglesias cristianas – ha producido un fraccionamiento de otro orden y se convierte, ciertamente, en una de las principales causas de la crisis. Ya volveremos más adelante sobre este punto. La realidad y el ser humano han sido fragmentados. La crisis ecológica evidencia, igualmente, una profunda crisis de la ciencia. Según su etimología ("jñana" en sánscrito, "gnosis" en griego, "scientia" en latín), la ciencia era conocimiento pleno, era la capacidad del ser humano de entrar en comunión con la realidad en todas sus dimensiones. La separación entre el "cielo del científico" y el "cielo del cristiano" hace que la ciencia pierda el contacto con la realidad al creer que la dimensión cuantitativa muestra toda la realidad. La ciencia dejó

---

15 En el capítulo tercero de la segunda parte, el texto aborda la difícil cuestión de la realidad latinoamericana en relación con el anuncio de la fe. Resulta evidente la articulación Dios, Ser Humano, Mundo.

16 Este documento puede ser consultado en línea en: file:///G:/COPIAS/COPIA%20UBUNTU/BIBLIOTECA%20VIRTUAL/Documentos%20Iglesias%20Ortodoxas/Catecismo%20Ortodoxo%20para%20Adultos.pdf

17 Cf. *Supra* 3: notas 2 y 3.

de ser conocimiento. Finalmente, la crisis ecológica revela también una profunda crisis de Dios. Se trata, en efecto, de la crisis de todos los teísmos, incluido el ateísmo. No solamente ya no son creíbles, sino que se convirtieron en objetos de opresión en las manos de quienes tienen cierto poder. Lo divino es concebido como un ser especial, bueno o malo, omnipotente o no, infinitamente superior, omnipresente; "él" ha sido tratado como se tratan las cosas.

El fraccionamiento de la realidad de la que hablamos no parece proceder de la doctrina de las Iglesias cristianas. Es, más bien, un producto del mecanicismo y del excesivo racionalismo nacidos con la Modernidad e impuestos, poco a poco, en las sociedades contemporáneas, por el capitalismo exacerbado. Sin embargo, un antropocentrismo radical y excesivo, predicado por las religiones cristianas, va a producir una escisión y un dualismo que bien pueden encontrarse a la base de una concepción de la realidad errónea.

## 2. El antropocentrismo

Como hemos señalado en otros lugares[18], las religiones cristianas han transmitido un antropocentrismo profundo que podría encontrarse a la base de la crisis ecológica. En efecto, el antropocentrismo logró echar raíces gracias a una visión portentosa del ser humano fundada en una visión particular de Dios. Douglas Hall[19] afirma que el hecho de saberse *imago Dei* ha alterado la *imago hominis*. El ser humano, según el imaginario

18 Cf. J. C. Valverde, *Sortir de la crise écologique. L'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar*. Le Coudray-Macouard (France): Editions Saint-Légers, 2018.

19 D. J. Hall*, Etre image de Dieu*. París: Cerf, 1998, p. 20.

cristiano, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios: ser *imago Dei* ha servido para "simbolizar una concepción del humano que no solamente dejaba poco lugar para una comprensión positiva y simpática de lo no humano, sino que tendía a agravar la alienación entre lo humano y la naturaleza, exagerando el valor humano en detrimento del de otras criaturas".[20] Ser *imago Dei* ha ofrecido la posibilidad de construirse una *imago hominis* singular, grandilocuente, extraordinaria, que le autoriza, además, a hacer todo lo que quiere. Al haber sido creado según la imagen de Dios – un Dios soberano, omnipotente y providente – la especie humana poseería ciertas características del ser divino. Según DeWolf[21], se trata de "capacidades", "cualidades", "superioridades originales" o "dotaciones" inherentes a la naturaleza humana, tales como la espiritualidad, la obligación moral, la aspiración a la bondad, la racionalidad y la libre voluntad.

El antropocentrismo está indiscutiblemente presente en las formulaciones teológicas de los documentos producidos por las Iglesias cristianas. El magisterio de la Iglesia católica centra su atención en una relación especial y exclusiva entre Dios y el ser humano. El cosmos, la "materialidad", juega un papel ambiguo o relativamente poco importante en la historia de la salvación, reservada ésta exclusivamente para el ser humano. Poco o nada se dice de una redención total de la creación. Una visita rápida del *catecismo de la Iglesia* supra citado demuestra con claridad esta afirmación. Las cuatro partes que lo componen giran alrededor de la fe del *hombre* (sic.). El capítulo primero de la primera sección

20 *Ibid.* p. 110.

21 Cf. L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers, 1953, p. 205.

de la primera parte aborda el tema del conocimiento de Dios. El hombre (sic) es capaz de Dios y existen muchas vías para conocerlo. Una de ellas es la vía natural, es decir, el orden y la belleza del mundo (sic) revelan el rostro de Dios, "origen y fin del universo"[22]. El "mundo" no es, aparentemente, un fin en sí mismo, sino un medio para descubrir y llegar a Dios. El mundo forma parte de los medios por los cuales Dios se comunica con el ser humano, no es, insistimos, un fin en sí mismo. El acento se coloca en el conocimiento que pueda tener el ser humano de Dios, no en la belleza misma de cuanto existe. Este conocimiento de Dios, a través del mundo, permite la salvación del ser humano; no se habla claramente de una salvación conjunta, ser humano y mundo. Para ello se cita el texto de 1 Tim 2, 4 en el que se afirma que "Dios quiere que todos los hombres se salven…". Dios le habla al ser humano y éste está en la libertad de responderle o no.

En el párrafo cuarto (capítulo primero, segunda sección de la primera parte) se desarrolla concretamente el tema de la creación. Sobre este punto dice el documento: "La catequesis sobre la Creación reviste una importancia capital. Se refiere a los *fundamentos mismos de la vida humana y cristiana*: explicita la respuesta de la fe cristiana a la pregunta básica que los hombres de todos los tiempos se han formulado: "¿De dónde venimos?" "¿A dónde vamos?" "¿Cuál es nuestro origen?" "¿Cuál es nuestro fin?" "¿De dónde viene y a dónde va todo lo que existe?" Las dos cuestiones, la del origen y la del fin, son inseparables. Son decisivas para el sentido y la orientación de nuestra vida y nuestro obrar".[23] La

22 Cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*, *op. cit*., n° 32.

23 *Ibid*., n° 282.

fe cristiana católica responde a estas preguntas diciendo que "el mundo ha sido creado para la gloria de Dios"[24] y la gloria de Dios consiste "en que el hombre viva y la vida del hombre es la visión de Dios".[25] Aunque se afirma insistentemente que Dios ha creado el mundo y que lo mantiene en la existencia, se afirma también con radicalidad su trascendencia.

Hasta aquí, si bien es cierto el mundo creado cumple el importante papel de conducir al ser humano a Dios, también es cierto que ese rol parece ser momentáneo, fugaz, pasajero, efímero, porque todas las cosas llegarán a desaparecer, cuando los últimos tiempos se manifiesten y el ser humano pueda contemplar la gloria de Dios. Se asevera, cierto, que "toda criatura posee su bondad y perfección propias"[26], sin embargo, no se dice que sucederá con las plantas, los minerales, los animales y otros cuando llegue el fin de los tiempos. ¿Resucitarán, animales y vegetales, rocas y minerales, con todos los humanos, en el final de los tiempos? El magisterio de la Iglesia católica no dice nada al respecto. Este vacío enorme y revelador de la escatología católica, que da un lugar pasajero a lo no humano, exige una reformulación que tenga en cuenta todo cuanto existe. Si así fuera, se evitaría el desprecio y el maltrato de lo no humano. Este análisis del catecismo puede y debe ser realizado de manera exhaustiva. Terminemos poniendo en evidencia el antropocentrismo del documento papal: "La jerarquía de las criaturas está expresada por el orden de los "seis días", que va de lo menos perfecto a lo más perfecto. Dios ama todas sus criaturas (cf. Sal 145, 9), cuida de cada una, incluso de los pajarillos. Sin

24 *Ibid.*, n° 293.

25 *Ibid.*, n° 294.

26 *Ibid.*, n° 339.

embargo, Jesús dice: "Vosotros valéis más que muchos pajarillos" (Lc 12, 6-7), o también: "¡Cuánto más vale un hombre que una oveja!" (Mt 12, 12)" y "El hombre es la cumbre de la obra de la Creación".[27]

Resulta interesante y esclarecedor consultar las entradas "hombre" y "mundo" (también "cosmos" y "universo") en el índice analítico[28] de los textos del Concilio Vaticano II. Al primer vocablo se le reservan diez páginas, en tanto que al segundo apenas dos. El "mundo" es presentado en función del plan de Dios (*LG* 41; *AL* 5; *GS* 3, entre otros tantos). Se habla también del mundo moderno en el que vivimos y de sus transformaciones (sobre todo en *GS*); de la Iglesia en el mundo[29] (*LG* y *GS*). Es fe de la Iglesia católica que el ser humano ha recibido de Dios la misión de gobernar el cosmos (*GS* 34). Los documentos del Concilio Vaticano II evidencian el lugar privilegiado que le ha sido asignado al "hombre". Esta centralidad, mal interpretada, ha sido causa de desviaciones y abusos, como lo han demostrado Hélène y Jean Bastaire.[30]

El mismo ejercicio puede ser realizado con las encíclicas papales y los resultados serían similares. Colocar al ser humano en un rango superior al resto de entidades no humanas parece ser una característica de la mayoría de los documentos de la Iglesia católica.

---

27 *Ibid.*, n° 342-343.

28 El ejercicio fue realizado en *Concile Oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*. París: Centurion, 1967. Vocablo « homme »: p. 835-44 ; vocablo « monde »: p. 869-871.

29 Es claro que aquí el término "mundo" no refiere a las cosas creadas, sino al lugar en el que se encuentran esas cosas.

30 Véase H. y J. Bastaire, *Pour une écologie chrétienne*. Paris: Cerf, 2004.

Las Iglesias nacidas de la reforma protestante revelan un panorama similar, lo mismo que las Iglesias ortodoxas. Si la teología escolástica afirmaba que Dios es el sujeto de la teología, los Reformadores dirán que "Dios y el ser humano constituyen el verdadero sujeto de la teología".[31] Lo mismo dirá Calvino en sus *Instituciones de la religión cristiana*[32], Lutero en un comentario del Salmo 51[33] y Zwingli en la introducción de su *Comentario sobre la verdadera y la falsa religión*.[34] En estas formulaciones está claramente ausente el tercer elemento: el cosmos. Según P. Bühler, teólogo protestante suizo, durante mucho tiempo prevaleció la influencia barthiana, es decir, un no rotundo a tomar en consideración el problema de la teología natural, por miedo a la antropologización.[35] Como dice este mismo autor, la cuestión del anclaje de la dogmática en la realidad impone la tarea de reflexionar sobre nuestra concepción de la realidad. De la cosmovisión que se tenga dependerá proporcionalmente la teología que se despliegue.

Es necesario insistir, la teología cristiana (católica, ortodoxa y protestante) en sus inicios es manifiestamente antropocentrista. Esto tiende a cambiar con los retos que ha impuesto la crisis

---

31 A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008, p. 78.

32 Cf. *IRC* I, I, 1-2, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 79.

33 Cf. *Enarratio Psalmi 51* (1532), *WA* 40, II, 327, 11-328, 5, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 79.

34 Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius, Sämtliche Werke 3* (= *CR* 90), Leipzig, Heinsius, 1914, p. 628-912, citado por A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 79.

35 P. Bühler, « L'ancrage de la dogmatique dans la réalité », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 90.

ambiental. En todos los casos hay, por supuesto, excepciones: documentos que arrojan una luz nueva y, a la vez, poco explorada, en la que las entidades no humanas forman parte fundamental de la única realidad. Algunos teólogos protestantes han abierto la discusión, como es el caso del profesor Gérard Siegwalt, quien ya desde los años 60 del siglo pasado tuvo la importante intuición de estar frente a una fragmentación de la realidad y una crisis de la teología que exigiría reelaborar la cosmología teológica[36], evitando caer en la dialéctica. A. Birmelé, teólogo luterano francés, estudia la noción de resurrección y está convencido de que "la noción de inmortalidad del alma es poco frecuente en las escatologías contemporáneas, dado que, en la mayoría de ellas, una ontología relacional remplaza una ontología substancialista de la persona humana. El humano es definido por su relación y más particularmente por su relación con Dios, Dios se acuerda de los suyos, los hace vivir a su lado en el tiempo presente y más allá de la muerte en su reino".[37] Esta definición resulta interesante, pues resalta algo que poco a poco se impone en el pensamiento teológico contemporáneo, a saber, la relacionalidad. El individuo no existe, existen seres personales que se constituyen gracias a las relaciones. Persona es sinónimo de relación. Además, esta relación implica contacto con toda la realidad, humana y no humana, de manera que el ser humano evoluciona y se constituye relacionándose con todo y todos.

36 Cf. G. Siegwalt, *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. París: Cerf, 2015, p. 247.

37 A. Birmelé, « L'eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 396.

En ecoteología, decíamos arriba, la respuesta de la mayoría de los defensores del cristianismo ha sido repensar y reelaborar la teología de la creación. A propósito, el teólogo suizo Pierre Gisel explica en qué consiste esta teología de la creación: "la cuestión a la que se enfrenta y que asume una teología cristiana de la creación es la cuestión del mundo, del mundo como lugar y condición de la existencia humana"[38] y agrega que las nuevas teologías redescubren "la interdependencia entre el humano, la naturaleza, lo divino, contra un heroísmo Prometeo, de una modernidad técnica, de una valorización unilateral del trabajo y de la tarea de la ética, de una voluntad de dominio que olvidaría lo que escapa al sujeto humano".[39] A este respecto, hay que decir que la teología europea no ha manifestado la misma sensibilidad que las teologías latinoamericanas. En éstas, la cuestión, por ejemplo, de la justicia, ha sido fundamental. No hay justificación sin justicia, ambas van de la mano. Actualmente, la preocupación por la degradación del medio ambiente forma parte de las teologías latinoamericanas, a pesar de no contar aún con elaboraciones teológicas bien o suficientemente fundamentadas. Esa ha sido, de todas maneras, la característica de las teologías latinoamericanas de la liberación. Finalmente, debemos también preguntarnos ¿cómo hablar de Dios hoy? Dios es hoy una hipótesis innecesaria. Un ser supremo trascendente, omnisciente y todopoderoso está fuera de las posibilidades y necesidades existenciales de nuestros contemporáneos. Dios debe servir para algo, debe tener alguna relación con la realidad. El Dios de Descartes que echó a andar la

---

38 P. Gisel propone una relectura del « mito bíblico » del Génesis, ver « Théologie de la création », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 401.

39 *Ibid.*, p. 419.

máquina y se retiró a sus aposentos celestes no es viable. Es aquí donde la *teología trinitaria* debe intervenir. Hans-Christoph Azkani afirma que "el dogma de la trinidad parece ser uno de los puntos más abstractos de la teología cristiana".[40] La propuesta osada de Raimon Panikkar[41] y de muchos otros contradice esta afirmación. La teología trinitaria debe repensarse. El Dios trino cristiano no puede estar lejos del cosmos.[42]

En términos generales, la centralidad del ser humano en la reflexión teológica es evidente. Sin ser olvidada totalmente, la "naturaleza" no forma parte de la reflexión sistemática. Esto tiene una incidencia inmediata en las diferentes áreas de la disciplina teológica. La *ética* gira en torno al quehacer del ser humano, pocas veces o nunca se habla de las entidades no humanas como sujetos o agentes morales. La *antropología teológica* coloca al ser humano como el centro y culmen de la creación, alrededor del cual giran las demás entidades. La noción misma de creación tomada del Génesis implica una gerencia y cuidado por parte del ser humano, olvidando que éste apareció mucho tiempo después. La "naturaleza" puede vivir sin humanos, pero éstos no pueden vivir sin aquélla. La *eclesiología* no necesita, tampoco, de la naturaleza, al igual que la *teología política* y la *cristología*. Aún más equívoca resulta la *escatología cristiana* que solamente habla del encuentro final entre el

---

40 H.-Ch. Azkani, « Dieu », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 451.

41 Véase, entre muchos otros textos, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad.* Madrid: Trotta, 1999; *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. París: Cerf, 2003.

42 J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. Paris: Cerf, 1984, p. ante todo el capítulo II sobre la pasión de Dios.

ser humano y Dios. ¿Qué relación existe, podríamos preguntarnos, entre *los sacramentos* y la ecología? ¿Qué *teología espiritual* en tiempos de crisis ambiental?

Lo anterior trae a la discusión una serie de cuestiones teológicas – *locus theologici* – de la más alta importancia. La destrucción del planeta, con la subsecuente desaparición de cientos o miles de especies, la discriminación y aniquilación de una parte de la humanidad, son problemas que la antropología cristiana no puede dejar de lado. Es necesario reflexionar, igualmente, sobre el pecado y el mal (teodicea) presentes en la creación de Dios, cuestiones estrechamente relacionadas con la cristología (la redención) y la escatología, la eclesiología y la ética. Debe ser revisada en profundidad la noción de persona. La teología cristiana que hemos heredado remite a individuos, no a una red de relaciones entre personas.

Importa, ahora, estudiar algunos problemas concretos planteados por la crisis ambiental a la teología y su relación concreta con algunas áreas de esta disciplina, sin pretender, por supuesto, ser exhaustivos. Estos problemas evidenciarán la necesidad y la urgencia de un cambio.

## 3. Dualismos

Superar los dualismos de todo tipo nos parece una tarea urgente. Así, ir más allá de la teología dialéctica barthiana, ya mencionada, es fundamental. Según Adolphe von Harnack, en *La Esencia del cristianismo*, publicada por primera vez en 1900, el contenido del Evangelio se sintetiza en la fórmula "Dios y el alma, el alma y

su Dios".[43] Cristo queda evidentemente por fuera; sólo el Padre pertenece al Evangelio tal y como Jesús lo anunció. La cristología es excluida por ser considerada como una "contaminación griega".[44] De toda evidencia, la Trinidad se veía así suprimida y reducida a una invención helena. Al deseo de algunos teólogos alemanes de hacer una teología científica e histórica basada en una reflexión crítica (Harnack, Troeltsch), respondió el joven Barth con firmeza preguntándose si la teología científica protestante: "desde los tiempos del pietismo y de las Luces, y en particular en los últimos cincuenta años de la historia alemana, [...] no se había alejado, más allá de lo aceptable, de su tema"[45], es decir, de la palabra de la revelación de Dios. Barth rechazaba, de esta manera, la primacía de la ciencia en favor de la única revelación desde las Escrituras. El Dios de Barth de la *Epístola a los Romanos*[46] es el *Deus absconditus*, el completamente Otro y sólo se puede conocer por Jesucristo. Entre Dios y el ser humano pasa una línea de muerte (*Todeslinie*) que permanece infranqueable. La *Teología dialéctica* se caracteriza por una fuerte acentuación del más allá de Dios con respecto al mundo y al ser humano. Es cierto que en su *Dogmática* se introduce una pequeña variante. En efecto, si en la *Epístola a los Romanos* Barth afirmaba que "Dios es Dios y no el mundo", en la *Dogmática* dirá "Dios es Dios, para el mundo". Esto quiere decir que al Dios-Otro le sucede el Dios que se acerca al mundo.

---

43 A. von Harnack, *L'Essence du christianisme*. París: Fichbacher, 1902, p. 7; citado por R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Paris: Cerf, 2010, p. 12.

44 R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 13.

45 *Ibid.*, p. 17.

46 K. Barth, *L'Epître aux Romains*. Génova: Labor et Fides, 1972.

En el contexto que nos atañe, Dios *no puede no estar* en su creación. Todo cuanto existe es un reflejo de la vida divina. Hacia la divinización se dirigen todos los seres. Es por eso por lo que interesa abandonar esta *teología dialéctica* para impulsar una *teología trinitaria* en la que todas las entidades están en relación constante y constitutiva.

Es igualmente importante superar el dualismo alma-cuerpo que surgió sobre todo en la teología católica y que está presente en muchos de los documentos que hemos citado. En el *Catecismo* de Juan Pablo II, el numeral 362 afirma que "La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual".[47] El alma es el principio espiritual que anima al cuerpo. Como afirma el mismo *Catecismo*[48], el alma y el espíritu son una misma realidad. Los documentos del *Concilio Vaticano II* utilizan este mismo vocabulario.[49] Cabe entonces preguntarse sobre la noción de persona. ¿Qué debemos entender por persona? La persona es, para el *Catecismo* citado, una criatura privilegiada que está por encima de las demás. De esta superioridad ya hemos hablado. El ser humano es persona por haber sido creado a imagen de Dios y esta característica le permite conocer, darse libremente y entrar en comunión con otras personas. Esto último está muy bien, sin embargo, nada se dice de lo que implica este "entrar en

---

47 Cf. Papa Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*, *op. cit.*, n° 362-363.

48 *Ibid.*, n° 364.

49 "Uno en cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de tal modo que, por medio de él, éstos alcanzan su cima y elevan la voz para la libre alabanza del Creador. Por consiguiente, no es lícito al hombre despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, tiene que considerar su cuerpo bueno y digno de honra, ya que ha sido creado por Dios y que ha de resucitar en el último día"(GS 14,1).

relación con otros" y tampoco si estas relaciones abarcan también a los no humanos. Los documentos del magisterio católico son antropocentristas, ya lo hemos dicho, y reproducen un esquema dualista. En esta visión de la realidad, el cosmos está casi completamente ausente o, en todo caso, no constituye un *partenaire* con el que puede relacionarse y transformarse. No es el objetivo de este documento hacer un estudio exhaustivo y profundo de cada uno de estos temas. Nuestra intuición exige, en cuanto al concepto de persona, una definición más abierta que incluya las relaciones con todas las entidades de la realidad; una definición menos substancial y más relacional. André Gounelle et Pierre Bühler, teólogos protestantes franceses, muestran de qué manera en "la comprensión escolástica que marca la tradición católica, se comprende la imagen de Dios como una suerte de abanico de facultades, de capacidades, comprendidos como recursos que el ser humano puede solicitar para desplegar sus actividades"[50]; por otro lado, cuando los Reformadores afirman que "el pecado destruye la imagen de Dios, rechazan al mismo tiempo una determinación substancial de esta imagen, que formaría parte de la naturaleza humana".[51] De esta manera, según estos autores, designar al ser humano como imagen de Dios implica, para los Reformadores, instaurar una relación de persona a persona entre la criatura y el Creador. Eso quiere decir que, al crear al ser humano a su imagen, Dios lo instituye como su *partenaire* de diálogo.

Esta concepción del ser humano como entidad dispuesta a y necesitada de diálogo, de relaciones, es la que nos interesa.

50 P. Bühler y A. Gounelle, « L'être humain », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique, op. cit.*, p. 201.

51 *Idem.*

Relaciones no solamente con sus semejantes humanos, sino también con toda la realidad. En el contexto de la crisis ambiental que nos ocupa, el ser humano formaría parte de una red de relaciones de la que no puede abstraerse. La sociedad contemporánea, con sus instituciones económicas y políticas, ha privilegiado un ser humano aislado de los demás y en abierta competencia por ocupar el mejor puesto en la carrera de la vida. Ha sido excluida toda posibilidad de trabajo armonioso y en conjunto en donde unos y otros se encuentran en la misma aventura: la aventura de la vida. El egoísmo y el individualismo son las tónicas que marcan el carácter fundamental del ser humano de nuestros días. Este egoísmo e individualismo están acabando con los recursos naturales. Esto lo vemos en todos los niveles.

El teólogo catalán R. Panikkar propone una perspectiva interesante que quisiéramos mencionar rápidamente. El principio que resume la antropología panikkariana es el siguiente: "El ser humano es una realidad cosmoteándrica". Esto significa que se encuentra en una situación de inter-in-dependencia *vis-à-vis* de Dios y del Cosmos, en donde Dios representa la dimensión de inacabado y de infinito y el Cosmos la dimensión material. En el ser humano se concentran, así, esas tres dimensiones: Dios (impenetrable libertad, indeterminación absoluta, carácter inagotable de todos los seres), Hombre (conciencia presente) y Cosmos (materialidad). A partir de ese principio general se asevera que el ser humano es: uno (cuerpo, alma y espíritu), infinito (trascendente e inmanente a la vez), persona (relaciones constitutivas) y místico (conciencia plena de la realidad presente). Esta perspectiva permite comprender al ser humano en estrecha e inseparable relación con toda la realidad, visible e invisible. Las relaciones son, de esta manera, constitutivas en el ser humano y no accidentales, como lo ha planteado el

aristotelismo y también la teología tomasiana. La intuición de R. Panikkar procede, sin duda alguna, de la filosofía oriental, específicamente del budismo mahâyâna que afirma, mediante el concepto de *pratītyasamutpāda* (que se puede traducir por "origen condicionado", "relacionalidad" o "contingencia"), que "la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos y, aunque estas últimas puedan ser consideradas como las causas y condiciones del hecho producido, son a su vez el resultado (efecto) de unas causas anteriores".[52] Eso quiere decir que todo está relacionado con todo, que las cosas se apoyan unas en otras: "no hay nada en la experiencia que se pueda aislar o que pueda permanecer estático".[53] El budismo utiliza otra palabra para hablar de esta interdependencia o contingencia universal de los fenómenos, el *sûnyatâ*. El maestro *Nâgârjuna*[54] es aún más radical afirmar el vacío total: "la doctrina de la vacuidad proclama la no-sustancialidad de toda forma, de toda existencia […]".[55] Esta doctrina está presente, explícitamente, en la intuición cosmoteándrica.

Importa, para efectos de nuestra propuesta, pensar el ser humano como un ser que se constituye mediante las relaciones que establece tanto con los seres humanos como con los no humanos que le rodean. El individuo aislado no existe, es una ilusión.

---

52 J. Arnau, *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nâgârjuna*. México: FCM/COLMEX, 2005, p. 65.

53 *Ibid*., p. 111.

54 Pensador del budismo *Mahâyâna*, fundador de la escuela *Madhyamaka* a principios de la era cristiana.

55 J.-M. Vivenza, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 102.

Finalmente, es importante superar el dualismo que impera en Occidente y que contrapone "ser humano y naturaleza" como si se tratara de dos entidades que se excluyen una a la otra o que tienen una existencia independiente. Como dice el principio cosmoteándrico, todo está en relación de inter-in-dependencia, es decir, la naturaleza o, mejor, el cosmos como realidad material, comprende al ser humano y éste también a aquél. El vocablo naturaleza ha sido desvirtuado y vaciado de significado; de él se ha extraído al ser humano para colocarlo en una especie de "mundo aparte". Tanto en los tratados académicos como en la práctica común de todos los días encontramos la frase "el hombre y la naturaleza". De este tipo de dualismos debemos sobreponernos. No es necesario detenernos a examinar los textos de las diferentes religiones. Este dualismo también está presente en ellas de manera evidente. Es interesante, por el contrario, analizar, aunque sea rápidamente, las consecuencias que esto tiene en el campo de la ecoteología.

El único sujeto posible de la moral es el ser humano, según el parecer de la mayoría de los estudiosos, siguiendo la propuesta de E. Kant. Hoy en día, el tema de los derechos de "la naturaleza" se hace cada vez más evidente. Innombrables artículos y libros ven la luz todos los días sobre esta problemática. No sólo se habla de los derechos de, por ejemplo, los animales, sino también de su conciencia. Recientemente, Raphael Larrère ha publicado la obra "La conscience des animaux" (*La conciencia de los animales*) de la mano del INRA (Institut National de la Recherche Agronomique), en el que realizan una *expertise* científica (estudios comportamentales, cognitivos y neurobiológicos) con el fin de demostrar la existencia de contenidos elaborados de conciencia en los animales. Eso

quiere decir que no solamente tienen derechos intrínsecos como cualquier otra entidad, sino que además poseen una conciencia hasta ahora desconocida y no reconocida. Esto, sin duda alguna, cambia el panorama de la ética teológica que, de por sí, ya había comenzado a ser cuestionada por la misma crisis ambiental. Las entidades no humanas son también, en alguna medida, sujetos de la moral, así como lo son niños y niñas de corta edad y/o también personas humanas con algún grado de discapacidad, incapaces de "defenderse" y, por lo tanto, requieren ser representados/as por otras personas. Es urgente repensar la noción de "persona" en ética teológica. Si todos somos miembros de una única familia y si todo está en relación constitutiva, humanos y no humanos deben ser tomados en cuenta en los discursos académicos y doctrinales. Habría que animarse a hablar de las personas no humanas. Esto es un trabajo pendiente.

Si la noción de persona debe ser repensada en teología, entonces también la antropología teológica debe realizar una transformación significativa. Hasta ahora la teología cristiana no cesa de pensar en el ser humano como el centro y culmen de la creación de Dios, con las claras consecuencias y prerrogativas que eso implica. El ser humano es una entidad diferente a las demás, eso es innegable, probablemente con un grado superior de evolución; sin embargo, eso no significa de ninguna manera que tenga prioridades o privilegios que le otorgan el dominio y control total de cuanto existe. Mucho tiempo antes de su aparición en la aventura de la vida, el cosmos vivió y sobrevivió sin humanos. El ser humano debe ser pensado, una vez más, en una relación de dependencia.

Es indudable que se debe también estudiar de manera seria, en teología, la noción de "naturaleza" (*physis*, en griego). El trabajo

ha sido realizado cientos de veces por los filósofos[56] y algunos teólogos han abordado el tema[57], pero desde una perspectiva o punto de partida casi estrictamente filosófico. No hay duda de que se trata de un *locus theologici*, es decir, un tema fundamental que debe ser abordado, en la coyuntura actual de crisis ecológica, desde una perspectiva integral que piense la realidad como un todo sin centros ni privilegios o jerarquías. La expresión "la naturaleza" incluye todas las entidades existentes, humanas y no humanas. Esto tiene una incidencia primordial en la teología pastoral, en la praxis eclesiológica, en la teología política y, desde luego, en la teología espiritual, entre otras. Resulta interesante detenerse a estudiar la manera cómo ha sido abordada o considerada esta última.

La espiritualidad cristiana se ha centrado casi exclusivamente en la relación entre el ser humano y Dios. Basta con recorrer la monumental obra de Louis Bouyer, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*

56 Entre los cientos que existen, citamos solamente algunos: Raimon Panikkar, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: CSIC, 1950; Pascal Mueller-Jourdan. « La nature: un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, vol. 261, no. HS, pp. 71-98; Gérard Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992; Laetitia Monteils-Laeng, « Phusis et paideia chez Platon: la fabrique d'une nature humaine idéale », *Scripta Philosophiae Naturalis* 2012, 1, p. 1-12 ; Lambros Couloubaritsis, « Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote », *Kriterion* 2010, vol. 51, n. 122, p. 349-375 ; Tomás Calvo Martínez, « La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega », *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 2000, 21, p. 21-38 ; Yidi Páez Casadiegos, « Physis, techné, episteme. Una aproximación hermenéutica », *Eidos* 2014, n. 20, p. 38-52.

57 Gérard Nadaf, « La théologie des lois de Platon : l'origine et l'évolution du concept grec de physis », Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario : The Edwin Mellen Press, 1992 ; Jean-Marie Martin « La notion de nature en philosophie et en christianisme. Retour à l'évangile », disponible en: http://www.lachristite.eu/archives/2017/01/21/34829006.html

(Historia de la espiritualidad cristiana)[58], para corroborarlo: el cosmos no ha formado parte esencial de la espiritualidad cristiana. En la conclusión del primer tomo, L. Bouyer afirma: "la ciudad terrestre, en la que aparentemente se encarnó inicialmente la ciudad celeste, ya no existe, al menos en Occidente. Sobre el legado, principalmente de san Agustín, al que se unirá pronto san Benito, Gregorio es uno de los primeros en intentar construir una ciudad de refugio, mientras se espera la catástrofe final que nos haría pasar del tiempo a la eternidad. Sin saberlo, comienza a construir una nueva cristiandad, que será la de la edad media latina".[59] Esta será, nos atrevemos a sostener, la cristiandad que ha llegado hasta nosotros hoy. Ella ha vehiculado una espiritualidad que desprecia la materialidad, por lo tanto, el cosmos mismo, e insiste en un encuentro extra-temporal con Dios. Este ausentismo del mundo ha fragmentado la espiritualidad cristiana reduciéndola al encuentro individual con Dios. No será sino con algunos pocos personajes, definitivamente extraordinarios, que esta espiritualidad dualista será cuestionada. En la actualidad, se habla de una espiritualidad ecológica, del 11º mandamiento[60] o de una "meta- ecología" la cual deberá necesariamente "integrar el poder espiritual del ser

---

58 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères ». Paris: Cerf, 2011; L. Bouyer, J. Leclercq y F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.2: « La Spiritualité du Moyen Age ». Paris: Cerf, 2011; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 3: « La Spiritualité orthodoxe – La Spiritualité protestante et anglicane ». París: Cerf, 2011*; Louis Cognet, Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 4: « L'Essor de la spiritualité moderne, 1500-1650 ». Paris: Cerf, 2011.

59 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères », *op. cit*., p. 618.

60 F. Mazure, « Le XI$^{e}$ commandement », en : AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 15.

humano, único capaz de asegurar la paz en la naturaleza y entre los hombres".[61]

Para Andrew Beath, la defensa del medio ambiente debe ir de la mano de la espiritualidad: "Para mí, los dos hacen uno solo. Yo considero nuestro planeta como un organismo vivo y sagrado que debemos respetar, ante todo. En cuanto a los valores espirituales, no tienen sentido a menos de que sean lo suficientemente elevados para englobar toda la creación, incluidos la naturaleza, los animales y las plantas. La vía del descubrimiento interior, para nosotros, pasa por el contacto directo con la naturaleza. La espiritualidad encerrada en un cuarto, separada del mundo viviente, ya no creo en ella. Muy seguido el ombliguismo no está lejos".[62] Tres ideas son a retomar: en primer lugar, la que dice que el planeta es un organismo vivo y sagrado, la interdependencia y la importancia de volver la mirada hacia el interior. La espiritualidad ecológica pasa, entonces, por un cierto animismo. Es decir, el planeta en el que vivimos no es una masa fría de rocas, vegetales y minerales inertes, tiene vida propia y toda vida es sagrada. Pensar el planeta como un organismo vivo no es una idea nueva, fue propuesta por J. Lovelock, hace muchos años, en su hipótesis Gaia, harto conocida. ¿Qué efecto tendría aceptar esta hipótesis en teología? En segundo lugar, es importante reconsiderar la idea, propuesta igualmente por el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*, sobre la interdependencia. Esto significa que todo necesita de todo para existir, que el individuo (humano y no humano) aislado es una

61 Jean-Marie Pelt, « Pour une méta-écologie », en : J.-M. Pelt, *Au fond de mon jardin*. París: Fayard, 2015; citado por AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, p. 11.

62 Citado por F. Mazure, « Le XI$^{e}$ commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*, *op. cit.*, p. 20.

ilusión y una farsa. Hay vida en todo, ésta nos da forma y nos hace ser lo que somos. Aceptar esto en teología implica aceptar que el ser humano no es ya el centro y el piloto de la creación. La "naturaleza" no necesita de ningún piloto para existir y llevar adelante su plan, así lo ha hecho durante miles de años. Renunciar a estos privilegios y considerar la realidad como un todo en interrelación tiene implicaciones de consideración en la teología. Ya lo hemos dicho, la antropología teológica debe repensar sus fundamentos. En tercer lugar, nos parece fundamental darle una nueva orientación a la teología espiritual y esto debe pasar por un volver la mirada hacia el interior de la persona[63], de manera que el compromiso ecológico comienza con un compromiso personal de cambio radical de cosmovisión. La espiritualidad ecológica implica acabar con el dualismo que pone la espiritualidad, por un lado, y la ecología por otro. Pierre Rabhi, activista ambiental francés, afirma: "Me pregunto por qué en lo real […] hemos escogido la dinámica de la dualidad. Todo es dual. Esta dualidad que no hemos logrado gestionar en nosotros mismos la hemos transpuesto a lo real. […] Enseñamos esta dualidad a los niños, en la competencia, por ejemplo. De hecho, la naturaleza se ha convertido también en un elemento dual, separado de nosotros […]".[64]

R. Panikkar propone una espiritualidad cosmoteándrica o "ecosófica" que nos parece muy valiosa. Esta espiritualidad no está desconectada de la realidad. Podríamos resumirla en 7 ideas.

---

63 Esa es la propuesta de Marilyn Schlitz, ver « Quelles sont nos intentions ? Pour une écologie intérieure », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*, *op. cit.*, p. 43-49.

64 P. Rahbi, « La spiritualité, c'est la vie », en: AA. VV. *Ecologie, spiritualité : la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap: Yves Michel, 2007, p. 118.

1. La intuición cosmoteándrica debe surgir de manera espontánea, no se trata de una aplicación práctica que vendría después de una reflexión teórica. No hay tampoco leyes específicas, porque la imposición legal es insuficiente. La espiritualidad no puede ser legislada, debe "germinar libremente de las profundidades del ser".[65] Para que esto suceda, el mito debe cambiar.

2. Esta espiritualidad debe mantenerse separada de las hipótesis científicas y filosóficas. Los mitos van más allá. Están relacionados con la espontaneidad de la vida.

3. La Tierra no es ni inferior ni superior al ser humano y éste no es el amo del mundo, ambos son diferentes, dos realidades supremas irreducibles una a otra. Son distintos pero inseparables.

4. Nuestra relación con el mundo es constitutiva. Ser significa ser con y en el mundo. Lo que es bueno para uno lo es también para el otro. Es como una simbiosis, porque la vida es un fenómeno sintrópico, es decir, vital. Por esto mismo, la salvación no es un asunto personal o privado; nadie puede salvarse sin que la tierra lo sea también.

5. Hay que superar la ideología pan-monetaria. El ser humano no vive ni trabaja solamente para tener más dinero o consumir más. La acumulación y el dinero significan poder en las sociedades consumistas, sobre todo poder sobre el futuro. La espiritualidad cosmoteándrica no coloca la realización en el futuro, sino en el presente. Esta realización pasa por un estilo de vida sobrio y sencillo.

65 R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, *op. cit.,* p. 179.

6. Esta espiritualidad desea ir más allá de la dicotomía entre el misticismo natural y el misticismo teísta, el primero considerado inferior al segundo. Panikkar considera que la naturaleza no es nada si no es engendrada. Esto mismo es válido para Dios que sería una abstracción sin ser el engendrador. Estas afirmaciones nos reenvían a los discursos que hacen de Dios un Ser absoluto que desaparece o se retira una vez que la creación fue terminada. Asimismo, la encarnación de Dios no significa la hominización en un único individuo.

7. La espiritualidad cosmoteándrica desea llenar el abismo que existe entre las realidades materiales y las espirituales, entre lo secular y lo sagrado, entre lo interior y lo exterior, entre lo temporal y lo eterno. Panikkar no quiere desaparecer las diferencias, sino subrayar las interrelaciones, las interdependencias y las correlaciones. Amar a Dios implica amar también al ser humano y a la tierra. Servir la tierra es también un servicio divino.

La manera como abordamos la teología espiritual debe, entonces, transformarse. La espiritualidad no está desconectada de la dimensión material del ser humano; ésta no debe ser despreciada, por el contrario, no hay espiritualidad que no incluya la materialidad. Esto ha sido comprendido y evidenciado por las teologías latinoamericanas de la liberación. La teología política identifica justificación y justicia, no hay una sin la otra. La justicia está también íntimamente relacionada con el tema ecológico: son los más pobres y frágiles quienes sufren de manera directa e inmediata los efectos de la crisis ambiental. Joan Martínez Alier lo dice así: "[Este movimiento señala que] el crecimiento económico produce, desgraciadamente, repercusiones mayores

en el medio ambiente; […] traduce una preocupación por los humanos pobres de hoy. […] Su ética nace de una demanda de justicia social contemporánea entre los seres humanos".[66] El ecologismo popular consiste en movimientos de lucha del "Tercer Mundo" contra los impactos ecológicos que tocan a los pobres. Así, por ejemplo, es bien sabido que las nuevas tecnologías no aportan una solución al conflicto entre la economía y el medio ambiente. Además, el desarrollo tecnológico, médico y otros, no llega al pueblo incapaz de pagar los altos costos exigidos por las compañías farmacéuticas y/o medicales. No olvidemos que, como dice J. Martínez Alier, "El crecimiento económico es sinónimo de crecimiento de las desigualdades al interior de los países y entre los países".[67] La teología no puede desinteresarse de este aspecto fundamental del ser humano, en relación estrecha e inseparable con los temas ecológicos. Están concernidas la ética teológica, por supuesto la antropología, las prácticas ecológicas, la misma escatología, entre otras. La realidad humana material no está o no debe estar desconectada de la espiritualidad.

Hemos mencionado, de paso, el tema de la tecnología y del desarrollo. ¿Qué relación existe entre éstos y la teología? ¿Por qué deben interesarnos y cuál es su relación con la crisis ambiental? Veamos.

66 J. Martínez Alier, *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris: Les petits matins, 2014, p. 43-45. (Título original: *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Editorial Icaria, 2011).

67 *Ibid.*, p. 56.

## 4. La tecnología y el desarrollo económico

Ya hemos mencionado algo en las páginas precedentes. El uso de la tecnología debe ser analizado con detenimiento y profundidad. Nuestra relación actual con la tecnología no es sana y es, sobre todo, discriminatoria e injusta. Muchos autores han analizado esta problemática, no es un tema nuevo. Jacques Ellul, teólogo protestante francés, aborda esta temática en muchos de sus libros.[68] En su obra *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*, a propósito de la muerte de Dios, Ellul la relaciona con el tema de la técnica de la siguiente manera: "La técnica la ubica [la muerte de Jesucristo] en ese: ¡Dios tiene que morir! y pone en manos del hombre el arma absoluta para realizar su proyecto. Aquí reside la verdadera dimensión del riesgo de suicidio colectivo de la humanidad".[69] La tecnología no necesita de Dios, por eso necesita sacarlo del horizonte humano. Para Ellul se trata de "la relación entre la conducta, el comportamiento, la práctica y la fe".[70] La técnica ocupa, actualmente, la totalidad de nuestras vidas. Pasamos de una operación técnica a otra sin interrupción y sin darnos cuenta. Para Ellul, "es la totalidad de nuestras obras, de nuestros comportamientos, de nuestra práctica la que es subyugada, condicionada por la Técnica".[71] El problema reside no tanto en la

---

68 Entre otros: J. Ellul, *Le bluff technologique*. Millau: Pluriel, 2010; *Le Système technicien*. Paris: Cherche midi, 2012; *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris/La Roche-sur-Yon: Economica, 2008; *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Genève: Labor et Fides, 2014.

69 J. Ellul, *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance, op. cit.*, p. 38.

70 *Ibid.*, p. 39.

71 *Ibid.*, p. 45.

técnica como tal, sino en las características de la práctica técnica, o sea, la actitud de los técnicos y de los usuarios. En efecto, para este autor, esta práctica es, en primer lugar, agnóstica, es decir, no se interesa en el conocimiento, lo que cuenta es la efectividad, la obtención de resultados. El agnosticismo se sitúa en el momento presente y por lo tanto exige un comportamiento que no necesita de la fe. Para Ellul, la teología que corresponde a esta práctica es una teología agnóstica (no se sabe nada de Dios), concreta (sólo interesa lo real constatable) y horizontal (la práctica exige permanecer a la altura del ser humano, no existe nada más).

La práctica técnica es, además, acrítica. La técnica no tolera la crítica externa. El progreso no es criticable, solamente se pueden constatar los resultados más o menos eficaces. En la medida en la que no se admite crítica alguna, en esa medida "el comportamiento técnico es un comportamiento escéptico: nada puede pasar, no hay cambios imprevistos. No es normal que una máquina no funciones como está debería hacerlo".[72] La teología que corresponde a este comportamiento es conformista, una "teología de la subjetividad"[73], porque lo único que es objetivo es la técnica, todo lo demás es subjetivo. Dado que los cristianos se encuentran en esta situación, "reconstruyen una teología en función de su situación, teología que jugará un papel de justificación y de compensación, absolutamente satisfactoria para ellos".[74] La teología de nuestro tiempo es, por esta razón, agnóstica, concreta, horizontal, crítica, subjetiva y política. Con estos vocablos resume este autor las corrientes

---

72 *Ibid.*, p. 49.

73 *Ibid.*, p. 50.

74 *Idem.*

teológicas de nuestro tiempo. El objetivo de Ellul en este texto fue el de mostrar la pertinencia del pensamiento teológico sobre este tema.[75] Estas reflexiones datan de los años setenta del siglo pasado. Desde entonces un silencio pesado y significativo se extiende y predomina en los textos de las Iglesias.

El desarrollo sigue siendo buscado y propuesto como un bien al que todos los pueblos deben tener acceso y para conseguirlo es necesaria la tecnología, sin importar si ésta es o no peligrosa o dañina, para el ser humano, en particular, y para el planeta, en general. Hemos pasado, somos conscientes, de la técnica a la tecnología. La primera tiene que ver con la actividad y la inspiración humana, mientras que la segunda implica ya no sabiduría, sino una ciencia-conocimiento aplicado. Para nadie es un secreto que las tecnologías modernas son altamente contaminantes. De hecho, existen, al menos, dos posiciones con respecto a la tecnología y el problema ambiental. Por un lado, unos piensan que la tecnología misma se encargará de solucionar todos los problemas ambientales, mejorando los procesos generando aparatos o tecnologías limpias. Por otro lado, otros creen que esto no es ni será posible. Las tecnologías seguirán siendo energívoras y altamente contaminantes. La disyuntiva es delicada. La realidad muestra que, efectivamente, todos los días se proponen aparatos sumamente sofisticados y "aparentemente" menos contaminantes. ¿Qué dice la teología al respecto? En este orden de cosas, la ética teológica debería brindar una reflexión clara y oportuna sobre el tema. No es nuestra intención ahondar, en este espacio, sobre estos temas, solamente abrir un espacio para una discusión posterior más profunda. Si la alta tecnología fuera menos contaminante y a ella tuvieran acceso

75 Véase *ibid*, p. 105.

por igual todos los seres humanos del planeta, parece obvio que debería ser no solamente aceptada, sino también y sobre todo promovida. Lamentablemente la realidad muestra lo contrario. Las tecnologías altamente desarrolladas implican un consumo despiadado de los recursos del planeta y también la explotación de cientos o miles de seres humanos. La manera como se adquieren los recursos para fabricar los aparatos es moralmente indecente e inaceptable. Ni la explotación sin fin de recursos naturales finitos para beneficiar a unos cuantos y enriquecer a algunos, ni el trabajo de niños y niñas en condiciones de casi esclavitud[76], pueden ser un medio válido para alcanzar un supuesto fin superior. Nada justifica ese tipo de acciones. El presente reclama justicia para quienes laboran en esas condiciones y las generaciones futuras exigen recursos suficientes para poder subsistir. Este es sin duda alguna un *locus theologici* esencial e ineludible. Las teologías y las religiones deben expresarse abiertamente sobre estos temas[77].

Importa, entonces, detenernos ahora en este otro aspecto que toca de cerca el problema que nos atañe, a saber, el desarrollo, en relación tanto con la tecnología como con la teología, en el contexto de la crisis ecológica.

---

76 Amnistía internacional ha alzado la voz abiertamente contra este nuevo tipo de esclavitud. Véase, por ejemplo, https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2016/06/drc-cobalt-child-labour/

77 En los últimos años, tanto las teologías como las religiones se han tomado muy en serio la problemática ecológica y la han abrazado con seriedad y compromiso; en estos momentos, nos atrevemos a afirmar que no hay una sola iglesia, cristiana o no, que no indique a sus fieles que es fundamental cambiar de rumbo. Sin embargo, es oportuno anotar de igual manera que los programas de estudio de las carreras de teología se han visto poco o nada afectados aún por el tema ecológico. Se observa la introducción de cursos o la programación de conversatorios, pero no aún las transformaciones significativas que deberían cambiar el núcleo más profundo de las teologías.

Hemos dicho que los textos de las Iglesias han guardado silencio y le han rendido honores al fenómeno que ha suscitado el desarrollo tecnológico. Injustos y faltos a la verdad seríamos si no mencionáramos, al menos, la Teología de la ciencia y la *Process Theology*. A éstas les interesa, entre otras cosas, la cosmología que emana de las adquisiciones de la ciencia. Javier Monserrat, miembro de la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas[78], cree que "la teología de la ciencia está siendo la ocasión histórica que nos lleva a entender algo que estaba ya en la esencia más antigua de la revelación y de la teología cristiana: la teología de la kénosis".[79] No es nuestro tema, sin embargo, el trabajo realizado en esta cátedra revela un esfuerzo de comprensión del desarrollo tecnológico desde la disciplina teológica. En los escritos más recientes de Leonardo Boff, en los que se interesa por la cuestión ecológica, se evidencia igualmente este interés particular por iluminar las aserciones de la fe con las afirmaciones de la ciencia.[80]

Retomemos el tema del desarrollo. Nadie o casi nadie se atrevería a criticar o a desacreditar el movimiento moderno por el desarrollo. Que los pueblos y las personas tengan acceso al desarrollo es una premisa aceptada por todos y todas en la actualidad. Pero ¿Entienden todos y todas lo mismo cuando hablan y promueven el desarrollo? ¿Qué debemos entender por desarrollo?

---

78 Para más información se puede consultar el sitio web https://www.comillas.edu/es/catedra-ciencia-tecnologia-religion/i-d-i-lineas-de-investigacion

79 El lector interesado puede consultar la ponencia en https://www.tendencias21.net/La-Teologia-de-la-Ciencia-nueva-propuesta-para-la-comprension-del-mundo_a986.html

80 En el libro *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* abundan las referencias científicas. Véanse, por ejemplo, los dos primeros capítulos.

Todos los índices macro y micro económicos miden el nivel de desarrollo de los Estados. El desarrollo de un Estado se mide en función del crecimiento y éste siempre debe ser positivo. Pero ¿Puede haber un crecimiento *ad infinitum* en un mundo finito? Resulta evidente que los recursos limitados del planeta no permiten un crecimiento constante y similar para todos los Estados. Es necesario y hasta urgente cambiar el significado que se le da a la noción de desarrollo. Serge Latouche, entre muchos otros[81], defiende la urgencia de un decrecimiento[82] y otros la necesidad de ir más allá del discurso sobre el desarrollo.[83] Es interesante echarle una ojeada, como un ejercicio posible entre otros, a los documentos del magisterio de la Iglesia católica latinoamericana con el fin de descubrir la posición de estas Iglesias con respecto al desarrollo. Hemos realizado este ejercicio y los resultados son, es lo mínimo que podemos decir, interesantes.

- **Medellín (Colombia, 1968)**

Medellín no abordó en sus discusiones ni indirecta ni directamente el tema ecológico. Sin embargo, las referencias al desarrollo son abundantes. En efecto, allí se hace mención del desarrollo que transforma al continente latinoamericano. Este tema también fue tocado por el papa Juan Pablo II y parece ser de mucho interés por las Iglesias latinoamericanas. Si el desarrollo es el nuevo nombre

81 En el libro de Serge Mongeau se mencionan muchos ejemplos: S. Mongeau, *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse: la décroissance*. Montreal: Ecosociété, 2007.

82 Ver, entre otros, S. Latouche y D. Harpagès, *Le temps de la décroissance*. Lormon: Le Bord de l'eau, 2012; S. Latouche, *Survivre au développement*. París: Mille et une nuits, 2004.

83 Ver, por ejemplo, el libro de Miriam Lang y Dunia Mokrani (dir.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino-américaines*. París: Amsterdam, 2014.

de la paz, el subdesarrollo del continente es un atentado con la paz. La conferencia de Medellín afirma que no hay paz sin justicia[84]. Como era de esperar, en el documento se desarrolló la teología de la creación. El Dios que creó al ser humano a su imagen y semejanza, también creó la tierra et todo lo que contiene para el bien y el provecho de todos. Encontramos el tema de la utilización responsable y equitativa de los bienes creados. La injusticia comienza así por el neocolonialismo que no permite a todos los seres humanos disfrutar de los recursos naturales.

Los obispos reunidos en Medellín ven el proceso de la industrialización como irreversible y necesario al mismo tiempo. Afirman que es mediante esta industrialización que los seres humanos alcanzarán un nivel de vida más elevado. A pesar de mencionarse la comisión justicia y paz, el problema ecológico no figura aún entre los problemas del momento.

Se habla del crecimiento demográfico, sin relación aparente aún con la crisis ecológica. Una vez más, es gracias al desarrollo que el problema será solucionado. Los prelados ponen toda su esperanza en un desarrollo que podría venir si una cierta cantidad de condiciones se cumplen.

- Puebla (México, 1979)

Las líneas teológicas que marcaron el encuentro de Puebla en 1979 fueron la comunión y la participación: por un lado, restaurar y profundizar la comunión de las Iglesias y, por otro lado, la

84 Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José: Ludovico Editorial, 1969, p. 19.

participación en la Iglesia y la sociedad. En relación con nuestra temática, Pueblo parece ser un poco más sensible a los problemas generados por la crisis ecológica. Esto no es sorprendente si tenemos en cuenta que en esos años comienza a hablarse y publicarse con más frecuencia de la crisis ecológica.

En efecto, ya en el tercer párrafo, los obispos se preguntan qué puede ofrecer la Iglesia "en el contexto de las graves y complicadas cuestiones de nuestra sociedad". Enseguida, se abordan las temáticas recurrentes de los sínodos: la familia, la juventud, la pobreza, la justicia, la pastoral, entre otras. En esta línea, el §8 menciona, de paso, el desperdicio y la explotación. Los obispos exigen a los países desarrollados no impedir el desarrollo de los países latinoamericanos y también les solicitan "respetar nuestros recursos naturales".[85] El espejismo del desarrollo que parecen querer tanto se hace acompañar ahora de un reproche: el respeto de los recursos naturales de esta tierra. Leyendo entre líneas, podríamos pensar que los obispos desean que estos recursos sean preservados para que los países latinoamericanos los utilicen con el fin de alcanzar el desarrollo deseado.

Es interesante constatar que, en el §19, el documento menciona la importancia de la tierra para los pueblos indígenas. El texto confirma la presencia de un despertar en cuanto al respeto de los pueblos autóctonos y de sus tradiciones, sobre todo la relación con la tierra. En el contexto del escándalo que representa la brecha cada vez más grande entre ricos y pobres, contraria al plan de Dios, los obispos hablan, en el §28, de la creación. La pobreza

---

85 Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* [s.l.]: CELAM, 1979, §8.

es contraria a los fines de la creación divina y contraria también al auténtico humanismo (§30). Se constata también (§50) que el crecimiento económico y el desarrollo no implican necesariamente justicia y paz. Por el contrario, el desarrollo no respeta las culturas autóctonas (§52) y lleva a las personas a un consumismo exagerado (§56). Estas críticas se incrementan progresivamente.

Encontramos en el documento el antropocentrismo (§56). Los obispos consideran los cambios producidos por el desarrollo como los responsables de los problemas. Si el desarrollo era visto antes como la única salida posible de la pobreza, ahora ya no parece ser considerado como tal. Los falsos discursos sobre el desarrollo parecen haber sido evidenciados. Un poco más adelante, en el §130, aparece una referencia explícita a los problemas ecológicos: "Tenemos conciencia del límite de los recursos naturales y de la necesidad de racionalizarlos". Esta mención se inscribe en el contexto de la búsqueda del crecimiento de los países pobres y de las barreras que imponen los países ricos.

Mientras el §136 señala en deseo del pueblo de participar del desarrollo de la ciencia y de la tecnología, el §138 evidencia el hecho que los bienes reales del mundo se convierten en fuente de conflictos.

El §386 es particularmente interesante porque da una definición asombrosa de la cultura. Ella es "una manera particular […] de cultivar su relación con la naturaleza, entre sí y con Dios". No solamente se menciona la naturaleza, sino que la pone, por primera vez, en relación estrecha con el ser humano y con Dios. Más adelante, el §492 retoma la idea de una creación al servicio del ser humano. El irrespeto de la armonía provoca la devastación y el agotamiento de los recursos naturales.

Si Puebla no trató la cuestión ecológica sino de paso, sí manifestó un interés particular por el tema del desarrollo y del crecimiento, a la vez que hizo una crítica consecuente de los mismos. El encuentro de Santo Domingo, en 1992, va a abordar el tema de la crisis ambiental de manera directa y sumamente crítica. La Conferencia Episcopal reunida en Santo Domingo lleva como emblema de trabajo "Entre el miedo y la esperanza" y marca un momento importante en la reflexión de la Iglesia latinoamericana, porque asume el tema y explicita la preocupación por los abusos de la naturaleza.

- Santo Domingo (Santo Domingo, 1992)

En el §8 de la primera parte del capítulo I se dice que el ser humano ha sido creado bueno, según la imagen de Dios y constituido como responsable de la creación; sin embargo, el pecado ha hecho que se convierta en el enemigo de Dios y que se encuentre él mismo dividido. Además, ha olvidado la solidaridad y destruido la armonía de la naturaleza, convirtiéndose en un depredador del ambiente. El pecado es la causa de la crisis ecológica.

Es en la sección 2.2.2 del segundo capítulo sobre la promoción humana en donde el documento desarrolla más amplia y explícitamente la cuestión ecológica. El argumento es el mismo: Dios ha hecho todo por medio de su Palara y del Espíritu (Gn 1, 2), pero el ser humano rompió la alianza con el pecado.

En América Latina y el Caribe, las ciudades están enfermas (§169). En las zonas rurales, las poblaciones indígenas y los agricultores pierden sus tierras. La Amazonia y otros lugares ven desaparecer sus bosques. Frente a la crisis, se ha propuesto el desarrollo sustentable

como respuesta al problema. Se pretende conjugar crecimiento económico y límites ecológicos. Los obispos se preguntan si esa relación es oportuna, quiénes deben "pagar la factura" y quiénes son los beneficiados. Es evidente que el desarrollo beneficia a una minoría. Lo que Puebla insinuó tímidamente, ahora es explicitado: el desarrollo es una ilusión.

Hace falta una ética ecológica que implique el abandono de una moral utilitaristas e individualista. Esta ética postula el principio de universalidad de los bienes de la creación y la promoción de la justicia y de la solidaridad.

Santo Domingo insiste en la importancia de la reeducación de niños y niñas en los valores de la vida y la interdependencia de los ecosistemas. Por primera vez se hace mención explícita de la vida como un todo y se invita a cultivar una espiritualidad que recupere el sentido de Dios, presente en la naturaleza. Es necesaria una nueva relación establecida por el misterio de la encarnación. Sin duda una reflexión teológica más profunda y madura se encuentra como telón de fondo de Santo Domingo.

La crisis ecológica ha generado un diálogo importante que debe mantenerse. Se evidencia un cuestionamiento oportuno de la riqueza y del desperdicio. Los obispos lanzan una invitación a aprender de los pobres la simplicidad, la sobriedad y el compartir. Los pueblos indígenas, ellos también, nos enseñan a amar, respetar y preservar la naturaleza.

La sección 2.2.3, §171, lleva como título "la tierra don de Dios". La tierra le pertenece a Dios y ha sido confiada al ser humano como un don (Sal 24, 1). Se recuerda que el ser humano es administrador y no propietario. Hay límites qué respetar, en función de la justicia

y del derecho que todos tienen. En el párrafo siguiente (172) se mencionan dos actitudes o mentalidad con respecto a la tierra. Por un lado, la perspectiva indígena que tiene un sentido integrador o comunitario de la vida en la que los seres humanos se sienten en comunión con los otros, la naturaleza y Dios. La relación con la tierra se caracteriza por el respeto. Por otro lado, una visión mercantilista considera la tierra como un depósito generando explotación y agotamiento de los recursos.

Los §174-177 mencionan los desafíos pastorales y las líneas de trabajo. Los desafíos tienen que ver con la repartición equitativa de la tierra, sabiendo que en donde hay más desarrollo y modernización hay también más injusticia. Finalmente, el documento invita a los responsables pastorales a comprometerse en la vida política para hacer presente la visión cristiana. Los obispos invitan igualmente a realizar un trabajo de reflexión teológica consecuente. Para ellos, el pecado es la mentalidad del mercado capitalista o de la economía de mercado que se convierte en una cosa en sí, absoluta, y genera pobreza e injusticia, tanto como una mentalidad de consumo egoísta e individualista.

Es evidente que la cuestión ecológica se hace presente de manera progresiva en los textos magisteriales de América Latina. El desarrollo buscado y deseado es reconocido ahora como un engaño y causa de injusticias. Aparecida dará pasos aún más significativos en este tema.

- **Aparecida (Brasil, 2007)**

En este documento, la cuestión ecológica ocupa un lugar central, al lado de otros temas como la familia, la educación, entre otros. Se

trata, en realidad, de un tema transversal. En la introducción (§13), se nos presenta la metáfora de los dos caminos: uno de vida y otro de muerte. Los caminos de muerte llevan a dilapidar los bienes recibidos de Dios. Una cultura sin Dios, orientada por los ídolos del poder, de la riqueza y del placer conducen a la muerte, contra el ser humano mismo.

En el capítulo 1, el §20 menciona los grandes cambios de los que somos testigos, al tiempo que se hace alusión a la teología de la creación (§28). Venimos de Dios, pero el pecado ha hecho que el designio de amor se vea mancillado. Más específicamente, en el capítulo 2, los obispos mencionan los cambios globales, producidos por la ciencia y la tecnología, con la capacidad de manipular genéticamente la vida misma de los seres humanos. Los prelados están preocupados por el hecho que las tradiciones no sean transmitidas de generación en generación y eso toca el núcleo mismo de las culturas.

El §44 es importante. La concepción global del ser humano se desvanece poco a poco, así como su relación con el mundo y con Dios. De nuevo vemos aparecer la relación Dios, ser humano, mundo, importante para nosotros. El §45 coloca la ciencia y la tecnología al servicio del mercado con los únicos criterios de eficacidad, rentabilidad y funcionabilidad, creando una nueva visión de la realidad y destruyendo lo que es verdaderamente humano. El §46 recuerda el desprecio de las culturas locales, la indiferencia del otro, así como las relaciones humanas consideradas, ellas también, como un objeto de consumo. Los obispos invitan, esta vez, a una globalización más solidaria, justa y respetuosa de los derechos humanos (§64). La cuestión que ronda consiste en saber si, en una globalización cualquiera, la solidaridad, la justicia y el respeto son

posibles. ¿La globalización no conlleva, más bien, la desaparición de las diferencias, tanto religiosas como culturales y espirituales? Una crítica de la globalización debe ser realizada.

El §66 es particularmente importante, ya que menciona la subordinación de la preservación de la naturaleza al desarrollo económico; las consecuencias son evidentes: agotamiento de las reservas de agua y otras fuentes naturales, contaminación del aire, cambio climático. América Latina es particularmente tocada por el calentamiento de la tierra y por el cambio climático, sobre todo por el estilo de vida de los países industrializados.

Siempre en el capítulo segundo, la sección 2.1.4 lleva como título Biodiversidad, ecología, Amazonia y Antártida. El §83 afirma lo que ya conocemos: el continente americano contiene la más grande diversidad del planeta; además, los pueblos y las culturas del continente poseen un rico conocimiento sobre la utilización sostenible de los recursos naturales, pero son víctimas de las expropiaciones intelectuales ilícitas y de las patentes de las industrias farmacéuticas y de la biogenética, generando vulnerabilidad para los indígenas y los agricultores. La naturaleza es de esta manera agredida, las aguas son tratadas como si fueran un producto negociable (§84).

Vienen, enseguida, una serie de constataciones. En primer lugar, la Amazonía y la internacionalización de esta región por los intereses económicos de los poderosos (§85-86), también el deshielo del Ártico que impacta la flora y la fauna (§87) y el calentamiento global que afecta los hielos del Ártico que mantienen el equilibrio del clima del mundo. Frente a la naturaleza amenazada, Jesús invita a cuidar la tierra para que pueda abrigarnos y protegernos (§113).

La sección 3.5, intitulada *La buena noticia del destino universal de los bienes y ecología*, aborda el tema desde una perspectiva más teológica. El §125 dice que Dios ha hecho todas las cosas para todos. La creación es presentada como una prueba de amor providencial de Dios. El ser humano debe cuidar de la creación y transformarla para que sea fuente de vida para todos. Desgraciadamente, el ser humano amenaza y destruye la naturaleza. La tierra es nuestra casa, el lugar de la Alianza de Dios con los seres humanos y toda la creación. Sigue una afirmación radical: no hacer nuestro deber es una ofensa contra Dios-creador y un atentado contra la biodiversidad y contra la vida. El atentado *vis-à-vis* de la naturaleza es considerado ahora como una ofensa contra Dios. Se debe, en consecuencia, promover una ecología humana abierta a la trascendencia, que respete la persona y la familia, la naturaleza y las ciudades (§126). Y, ya que los recursos son limitados, su utilización debe ser regulada según el principio de justicia distributiva, respetando, al mismo tiempo, el desarrollo sostenible. Pasamos, así, de un "desarrollo" a un "desarrollo sostenible". ¿Es esa la solución? Probablemente no, aunque sea un paso importante.

El capítulo 6 explicita lo que ya había sido dicho entre líneas en las conferencias anteriores. En efecto, el §240 presenta la Trinidad como modelo de comunión para salir del egoísmo. Por la primera vez, la doctrina trinitaria es propuesta como referencia. En el capítulo 9, sección 9.8, que lleva como título *El cuidado del medio ambiente*, el §470 invita a dar gracias a Dios por el don de la creación. Dios ha constituido al ser humano como guardián y cultivador de la tierra (según Gn 2, 15). La naturaleza es nuestra herencia (§471) y debe ser protegida como lugar de coexistencia. Le corresponde al ser humano vigilar para que eso se realice, esa es su responsabilidad. Los intereses económicos de los poderosos no

deben predominar, hay que entregar a las generaciones futuras un mundo habitable. La explotación irracional genera desperdicio y muerte (§473). El actual modelo económico es responsable, en su carrera hacia el enriquecimiento, al pasar sobre la vida de personas y pueblos.

Finalmente, en el §474, los obispos elaboran una serie de propuestas y de orientaciones que mencionamos a continuación:

- Evangelizar con el fin de descubrir el don de la creación para ejercer un primado responsable. Notemos que por primera vez se asocia la evangelización a la cuestión ecológica.

- Acompañar a las poblaciones amenazadas por el desarrollo depredador y ayudar a encontrar una distribución equitativa de la tierra, del agua y de los espacios urbanos.

- Buscar un modelo de desarrollo alternativo, integral y solidario, basado en una ética de la responsabilidad y que tenga por fundamento el evangelio de la justicia, la solidaridad y el destino universal de los bienes que va más allá de la lógica utilitarista e individualista.

- Promover políticas públicas y la participación ciudadana que garanticen la protección, la conservación y la restauración de la naturaleza.

- Estar atentos, ejercer la vigilancia y el control social con respecto a la aplicación en los diferentes países de los estándares internacionales.

El desarrollo buscado y propuesto por los grandes ha sido también buscado y deseado por los obispos latinoamericanos. Esta posición a favor del desarrollo ha sido matizada con el paso del tiempo por el magisterio latinoamericano llegando a proponer un desarrollo sustentable que debería ser definido. Esta es una tarea pendiente.

## Conclusiones

Este texto no es más que una aproximación a un problema sumamente complejo. Como fue enunciado al inicio, confirmamos al final que todas las áreas de la teología deben revisar sus contenidos a la luz de los retos que impone el nuevo contexto mundial de crisis ecológica. Aquellas afirmaciones que dicen que existe una teología perenne, un núcleo inamovible que no cambia, deben ser cuestionadas. La crisis ambiental exige una reflexión profunda por parte de teólogos y teólogas. La noción de persona se encuentra, creemos, en el centro de esta reflexión. El ser humano no es un privilegiado que puede hacer lo que desea y tratar a los demás seres como sus súbditos. Todos, humanos y no humanos, pertenecen a una red que es la aventura misma de la vida. No hay centros ni jerarquías, simplemente, siguiendo la propuesta de Teilhard de Chardin, diferentes grados de evolución. La antropología teológica debe, así, reconsiderar sus contenidos. Lo mismo sucede, como hemos visto, con la escatología, la eclesiología, la ética y, sobre todo, la teología espiritual.

Para que un cambio profundo y significativo ocurra es urgente que acontezca una transformación en la manera de estar en el mundo. Para que esto suceda, las convicciones más profundas del ser humano deben transformarse. Es por esa razón que creemos

necesaria una reflexión sobre la espiritualidad. Una espiritualidad que queremos llamar "ecológica" debe ser capaz de reintroducir al ser humano en la naturaleza, de concebirlo no como un ser superior, sino como uno más de un todo mayor, sin que esto signifique restarle valor o importancia. Este ha de ser un tema fundamental en el segundo año de este proyecto.

Han sido citados numerosos documentos de la teología católica y protestante en donde se hace alusión a la cuestión ecológica. Aunque el tema no ha estado ausente, es menester reconocer que la problemática no ha sido asumida por las escuelas de teología con el interés y la urgencia que le corresponde. Muchos líderes cristianos siguen dejando de lado los problemas ambientales por no considerarlos fundamentales.

En este documento hemos insistido en varios aspectos que consideramos fundamentales, a saber, los dualismos, el antropocentrismo, el fraccionamiento de la realidad, sobre todo del ser humano, producidos todos, de alguna manera, por una sociedad altamente tecnológica y desarrollada, aunque la teología debería, también, interrogar la noción de desarrollo, tan querido y deseado por todos, incluidas las jerarquías eclesiásticas. Todos estos nos parecen ser *loca theologica* fundamentales, relacionados estrechamente con los problemas ambientales. Lo anterior, por supuesto, según una noción de espacio y tiempo determinados y en un contexto en donde todo está en relaciones imbricadas e inevitables. La realidad es relación, nada existe de manera aislada. El trabajo de reflexión y de crítica debe continuar, este es un ensayo inicial.

## Referencias bibliográficas

AA. VV. *Les changements climatiques*. Lyon: Ediciones Olivetan (para la Federación protestante de Francia), 2014.

AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.

Académie Catholique de France, *La doctrine sociales de l'Eglise face aux mutations de la société*. Les Plans sur Bex: Parole et Silence, 2018.

Arnau, J., *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nâgârjuna*. México: FCM/COLMEX, 2005.

Azkani, H.-Ch., « Dieu », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Barth, K., *L'Epître aux Romains*. Génova: Labor et Fides, 1972.

Bastaire, H. y J., *Le chant des créatures. Les chrétiens et l'univers d'Irénée à Claudel*. París: Cerf, 1996.

Bastaire, H. y J., *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.

Bastaire, H. y J., *Pour une écologie chrétienne*. París: Cerf, 2004.

Birmelé, A., « L'eschatologie. Les choses dernières et avant-dernières », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Birmelé, A., Bühler, P., Causse, J.-D. y Kaennel, L., (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Boff, L., *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.

Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 3: « La Spiritualité orthodoxe – La Spiritualité protestante et anglicane ». Paris: Cerf, 2011.

Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: « La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères ». París: Cerf, 2011.

Bouyer, L., Leclercq, J. y Vandenbroucke, F., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.2: « La Spiritualité du Moyen Age ». París: Cerf, 2011.

Bühler P. y Gounelle, A., « L'être humain », en: A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Bühler, P., « L'ancrage de la dogmatique dans la réalité », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Callicott, J. B., *Genesis and John Muir*. New York: New York Press, 1991.

Calvin, J., « Préface au Nouveau Testament », O. Millet (ed.), *Œuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995.

Calvin, J., *Commentaire de l'épître aux Romains*. Genève: Labor et Fides, 1960.

Calvin, J., *Commentaires sur l'Ancien Testament. Le livre de la Genèse (Gn 2, 15), 1554*. Genève : Labor et Fides, 1961.

Calvin, J., *Institution de la religion chrétienne*, III, 9. Genève: Labor et Fides, 1958.

Calvo Martínez, T., "La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega", *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 2000, 21, p. 21-38.

Carson, R., *Silent Sprint*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1962.

Cognet, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 4: « L'Essor de la spiritualité moderne, 1500-1650 ». Paris: Cerf, 2011.

*Concile Oecuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*. París: Centurion, 1967.

Couloubaritsis, L., « Les transfigurations de la notion de physis entre Homère et Aristote », *Kriterion* 2010, vol. 51, n. 122, p. 349-375.

DeWolf, L. H., *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers, 1953.

Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris/La Roche-sur-Yon: Economica, 2008.

Ellul, J., *Le bluff technologique*. Millau: Pluriel, 2010.

Ellul, J., *Le Système technicien*. Paris: Cherche midi, 2012.

Ellul, J., *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Genève: Labor et Fides, 2014.

Gibellini, R., *Panorama de la théologie au XXe siècle*. Paris: Cerf, 2010.

Gisel, P., « Théologie de la création », en : A. Birmelé, P. Bühler, J-D. Causse y L. Kaennel (ed), *Introduction à la théologie systématique*. Génova: Labor et Fides, 2008.

Hall, D. J., *Etre image de Dieu*. Paris: Cerf, 1998.

Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997.

Lang, M. y Mokrani, D., (dir.), *Au-delà du développement. Critiques et alternatives latino- américaines*. París: Amsterdam, 2014.

Latouche, S. y Harpagès, D., *Le temps de la décroissance*. Lormon: Le Bord de l'eau, 2012.

Latouche, S., *Survivre au développement*. París: Mille et une nuits, 2004.

Luther, M., *Propos de table*. Paris: Aubier, 1992.

Lynn White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 1967, New Series, Vol. 155, No. 3767, pp. 1203-1207. Disponible en: file:///C:/Users/JCVC/Downloads/HistoricalRoots_of_EcologicalCrisis.pdf.

MacIntyre, A., *Après la vertu. Etude de théorie morale*. Paris: Puf, 1997.

Martin, J.-M., « La notion de nature en philosophie et en christianisme. Retour à l'évangile », disponible en: http://www.lachristite.eu/archives/2017/01/21/34829006.html

Martínez Alier, J., *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. París: Les petits matins, 2014.

Mazure, F., « Le XIe commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.

Mazure, F., « Le XIe commandement », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.

Moltmann, J., *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*. París: Cerf, 1984.

Mongeau, S., *Objecteurs de croissance. Pour sortir de l'impasse : la décroissance*. Montreal: Ecosociété, 2007.

Monteils-Laeng, L., « Phusis et paideia chez Platon: la fabrique d'une nature humaine idéale », *Scripta Philosophiae Naturalis* 2012, 1, p. 1-12.

Nadaf, G., « La théologie des lois de Platon : l'origine et l'évolution du concept grec de physis », Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992.

Naddaf, G., *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*, Lewiston, N. Y./Queenston, Ontario: The Edwin Mellen Press, 1992.

Páez Casadiegos, Y., « Physis, techné, episteme. Una aproximación hermenéutica », *Eidos* 2014, n. 20, p. 38-52.

Panikkar, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: CSIC, 1950.

Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999; *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*. París: Cerf, 2003.

Panikkar, R, *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Books, 2010.

Pascal Mueller-Jourdan. « La nature: un nom aux acceptions multiples. Physique et éthique dans la pensée d'Aristote », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010, vol. 261, no. HS, pp. 71-98.

Pelt, J.-M., « Pour une méta-écologie », en: J.-M. Pelt, *Au fond de mon jardin*. París: Fayard, 2015.

Rahbi, P., « La spiritualité, c'est la vie », en: AA. VV. *Ecologie, spiritualité: la rencontre. Des sages visionnaires au chevet de la planète*. Gap: Yves Michel, 2007.

Schlitz, M., « Quelles sont nos intentions ? Pour une écologie intérieure », en: AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel, 2006.

Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos de Medellín*. San José: Ludovico Editorial, 1969.

Siegwalt, G., *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. París: Cerf, 2015.

Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. [s.l.]: CELAM, 1979.

Valverde, J. C., *Sortir de la crise écologique. L'apport politique, philosophique et théologique de Raimon Panikkar*. Le Coudray-Macouard (France): Editions Saint-Légers, 2018.

Vivenza, J.-M., *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*. París: Albin Michel, 2001.

Von Harnack, A., *L'Essence du christianisme*. París: Fichbacher, 1902.

Zwingli, *De vera et falsa religione commentarius, Sämtliche Werke 3* (= *C*R 90), Leipzig, Heinsius, 1914.

• • •

*Juan Carlos Valverde Campos,* Master en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.
juancavalcam@hotmail.com

*Artículo recibido: 3 de abril 2021.*

*Artículo aprobado: 15 de abril 2021.*

# Lenguaje teológico: experiencia mística, paradoja y principio de *symploké*

Manuel Ortega

**Resumen:** El artículo expone las posibilidades de un lenguaje teológico articulado a partir de la mística y la teología negativa, y que, además, sea un habla significativa de lo Divino en el convulso mundo contemporáneo. Iniciando con la histórica contraposición entre el Dios de la filosofía y el Dios de la experiencia religiosa, se pasa a continuación a estudiar las posibilidades una teología paradójica y contradictoria, que en línea con el principio de *symploké* considere las continuidades y discontinuidades del mundo y de nuestra experiencia en él. Para ello, se utilizan ejemplos tomados de la teología negativa del Pseudo Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz y Nicolás de Cusa, así como de la espiritualidad latinoamericana de la liberación, representada por Pedro Casaldáliga, José María Vigil y Gustavo Gutiérrez.

**Palabras clave:** Espiritualidad, mística, teología negativa, paradoja, lenguaje teológico.

**Abstract:** The article exposes the possibilities of a theological language articulated from mysticism and negative theology, and that, in addition, is a meaningful speech of the Divine in the turbulent contemporary world. Starting

with the historical opposition between the God of philosophy and the God of religious experience, we then proceed to study the possibilities of a paradoxical and contradictory theology that, in line with the principle of *symploké*, considers the continuities and discontinuities of the world and of our experience in it. For this, I Take examples from the negative theology of Pseudo Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz and Nicolás de Cusa, as well as the Latin American spirituality of liberation, represented by Pedro Casaldáliga, José María Vigil and Gustavo Gutiérrez.

**Keywords:** Spirituality, mysticism, negative theology, paradox, theological language.

## Introducción

En las páginas que siguen me propongo decir algo, al menos aproximativo, acerca de Dios. En tanto reflexión filosófico-teológica, inicio con la ya conocida contraposición entre el Dios de la experiencia religiosa y el Dios de los filósofos, para ver, en el primero de ellos, atisbos de la teología que será posteriormente propuesta. Busco demostrar que es posible, desde la teología negativa, articular un discurso teológico actual que rescate lo esencial de la tradición mística. En relación con ello, propondré que el lenguaje teológico contemporáneo tiene en ambas tradiciones un rico acervo de posibilidades discursivas, no encerradas en el terreno de los conceptos claros y distintos, del cual puede echar mano. No se detallan aquí de manera exhaustiva dichas posibilidades (no es esa mi intención); solamente señalo probables derroteros. Para ello me serviré del lenguaje teológico y poético de Juan de la Cruz, acuerpado por una tradición de la que también forman parte el Pseudo Dionisio y Nicolás de Cusa, entre otros. Finalmente, este intento de lenguaje teológico hallará

sentido si suponemos que ese Dios amoroso se muestra como acompañante nuestro en un mundo contradictorio, atravesado por rupturas y continuidades (principio de *symplokê*). Este último punto será importante si reflexionamos acerca de lo Divino en una realidad lacerada por el sufrimiento, el dolor, la enfermedad, la injusticia y la muerte[1].

## 1. El Dios del Memorial pascaliano y el Dios de los filósofos

El padre Pierre Guerrier relata que a pocos días de fallecer Blaise Pascal (1623-1662), un criado suyo encontró, cosido a su chaqueta, un pequeño pergamino que tenía dibujada una tosca cruz y unas enigmáticas oraciones sueltas; junto al documento había un pequeño papel escrito, cuyas letras habían sido trazadas sin duda por la misma mano que garabateó aquellas frases. Según Guerrier, los amigos íntimos de Pascal reconocieron en ambos textos la letra del matemático, quien —posteriormente se comprobó—

1 Al momento de escribir estas palabras, el mundo atraviesa el segundo año de una pandemia que a la fecha ha matado a más de cuatro millones de personas. En estas circunstancias pestíferas se han publicado diversos libros que pretenden decir algo acerca del fenómeno global de la pandemia. *Sopa de Wuhan* (2020) —acaso el primero de ellos— reúne artículos y ensayos periodísticos de una pléyade de verdaderas luminarias del pensamiento contemporáneo, que entre febrero y marzo del 2020 escribieron sobre la peste del COVID-19, su avasalladora marcha, sus actuales y futuras consecuencias sociales, políticas y económicas. Desde tiendas religioso-teológicas resaltan dos libros: *Coronavirus y Cristo* (2020), de John Piper y *¿Dónde está Dios en un mundo con coronavirus?* (2020), de John Lennox. El texto de Piper es un alegato a favor de una soberanía divina que no solamente ha enviado la enfermedad al género humano, sino que también se sirve del dolor para sus propósitos escatológicos. Lennox, por su parte, se alinea en el problema clásico de la teodicea, para intentar demostrar la compatibilidad entre la existencia del mal y un Dios amoroso. Los tres libros están disponibles en internet.

atesoraba el pequeño trozo de pergamino con gran cuidado desde hacía ya ocho años, cosiéndolo y descosiéndolo a medida que cambiaba de traje, y para conservar la memoria de una experiencia que, al parecer, quería tener siempre presente. El célebre *Memorial* de Pascal inicia de la siguiente manera:

> El año de gracia de 1654
> Lunes, 23 de noviembre, día de San Clemente, papa
> y mártir, y otros en el Martirologio.
> Víspera de san Crisógono, mártir y otros.
> Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta
> aproximadamente medianoche y media ¡Fuego!
> Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob,
> no de los filósofos y de los sabios.
> Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz
> (Pascal, 2012, p. 638).

El *Memorial* ha servido desde entonces para ejemplificar una diferencia ya clásica entre el Dios de los filósofos y el Dios de la experiencia religiosa. Heidegger, haciendo eco de esta desigualdad, profundiza la brecha entre el Dios de la filosofía —*Causa sui* y fundamento último de la metafísica occidental— y el "Dios divino" de religión. A su parecer, al Dios de la filosofía "el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios" (Heidegger, 1988, p. 153).

De este Dios filosófico, cuyo creador habría sido Aristóteles, puede decirse que se constituye esencialmente como motor inmóvil, eterno, uno e infinito, de acuerdo con el libro VIII de la *Física*. Su actividad es pensamiento puro, acción del entendimiento

que se describe como felicidad absoluta, perfecta y eterna. La Divinidad aristotélica, que está separada de las cosas sensibles, no tiene partes, es decir, es indivisible; tampoco tiene magnitud ni emociones, puesto que es inalterable, tal como lo reseña el libro duodécimo de la *Metafísica*. Acto y pensamiento puro, el Dios de la filosofía se yergue como principio necesario no solamente del mundo físico —en tanto que en él se sustenta el movimiento eterno de las esferas cósmicas— sino también de toda posible inteligibilidad metafísica, cuya base está asentada en una entidad divina e inmaterial que únicamente puede pensarse a sí misma y alrededor de la cual se mueven, por apetición, todas las cosas.

En la Academia platónica, de la que Aristóteles formó parte durante aproximadamente veinte años, la existencia del mundo sensible se originaba también en la actividad de un dios, un Demiurgo que había contemplado las Formas perfectas, eternas e inmutables, a partir de las cuales procedió a ordenar el caos de la materia, creando un universo dotado de alma. Pero, a diferencia del mundo sempiterno de las Formas, el universo sensible se encuentra sometido a los cambios y al movimiento, en una "cierta imagen móvil de la eternidad" a la que Platón llama "tiempo" (*Timeo*, 37c). Es decir, el mundo sensible difiere del inteligible no solamente en cuanto a sus características ónticas —las Formas son arquetipos aprehensibles únicamente por el pensamiento (Santa Cruz, 1988, pp. 33-35)[2]—, sino también porque en el mundo

2 Con demasiada ligereza se ha asumido, una y otra vez, que el mundo platónico de las Ideas es una especie de "transmundo" compuesto de particulares perfectos. Con Santa Cruz (1988), sostengo que las Ideas son arquetipos, entes eternos cuya existencia posibilita la realidad ontológica del mundo sensible. Las siguientes palabras pueden arrojar luz al respecto: "De la caracterización de las Formas como modelos, paradigmas o arquetipos no debe inferirse que Platón las concibiera como particulares perfectos. La Forma es

temporal y sensible se producen continuidades y discontinuidades, caducidades y prolongaciones, rupturas y uniones[3].

En todo caso, no habría que hacer un recuento histórico exhaustivo de la filosofía para percatarse que ella difiere significativamente de la experiencia religiosa, específicamente de aquella afincada en la tradición judeocristiana. Lo ha señalado Gilson de manera clara: la religión cristiana está fundada en la enseñanza de los evangelios, que se presenta como buena nueva ante la miseria humana. El cristianismo, después de todo, es una doctrina de la salvación. Por su parte, la filosofía se dirige sobre todo a la inteligencia "y le dice lo que son las cosas" (Gilson, 2007, p. 12). Además, filosofía y experiencia religiosa se afincan, respectivamente, en un necesitarismo de abolengo griego, y un voluntarismo (metafísica de la libertad), de raigambre judeocristiana, en el que el ser humano no está sometido a una necesidad irrefragable, sino que es invitado a realizar su propio destino, con el concurso divino, desde la perspectiva del amor.

un modelo o arquetipo en el sentido de una estructura que pueden encarnar diversos particulares; un diseño que se halla en un nivel ontológico diferente de las cosas en las que se plasma. No es un particular sino un universal (…). Lo que suele llamarse teoría platónica de las Formas es una teoría sobre clases o tipos. Pero parece poco adecuada la afirmación de que esas clases o tipos pueden existir con plena independencia de que haya cosas particulares pertenecientes a ese tipo. En este sentido, el dualismo platónico no es tan tajante como a veces se ha presentado. Las entidades inteligibles y las sensibles son, sin duda, de diferente naturaleza (…) Las cosas no existen con independencia de las Formas. Dicho de otro modo, no se trata de que Platón afirme la existencia de un «mundo» constituido por entidades perfectas, inmutables que habitan una región celeste haya o no cosas sensibles, como narra míticamente el Fedro. La teoría de las Formas es en Platón una hipótesis explicativa de la posibilidad de la inteligibilidad de lo que está sujeto a devenir" (Santa Cruz, 1998, pp. 32-33).

3 Estas características del mundo serán retomadas más adelante, cuando hablemos del principio de *symploké*.

Por supuesto, lo anterior no significa que pueda deslindarse la religión cristiana de las raíces filosóficas de las que bebió a partir del siglo II de nuestra era, al parecer, para siempre. Resultaría falaz, en todo caso, pensar en un cristianismo purificado de la influencia griega, toda vez que las categorías sobre las cuales se ha configurado históricamente son las propias de la filosofía. Este proceso se solidifica sobre todo en el siglo XIII, momento en que ha tenido la teología que habérselas con una filosofía de la necesidad, de corte averroísta, y con la creencia en la libertad divina, proveniente del judeocristianismo (Gilson, 2007, p. 12). El resultado de este proceso histórico es no solamente una teología que busca creer para comprender (Anselmo), sino también una escolástica cuyo péndulo oscila entre un intelectualismo en el que Dios puede hacer todo aquello que no implica contradicción (Tomás de Aquino) y un voluntarismo que no impide que la Divinidad realice, incluso, actos contrarios a los principios lógicos (Guillermo de Ockham).

Lo que hasta aquí he escrito se enmarca en el ámbito del discurso filosófico sobre Dios. Como acabo de señalar, resultaría ingenuo tratar de deslindar totalmente a la teología de dicho discurso, puesto que a partir de él ha formulado la mayoría de sus conceptos. Casi dos mil años han transcurrido desde que en el siglo II el cristianismo se encontró con el pensamiento griego; dos mil años que no pueden eliminarse de un plumazo. No obstante, son cada vez más frecuentes los estudios teológicos que buscan rescatar las raíces escriturarias (tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo) de un discurso acerca de lo Divino que lo comprende no como la clave de bóveda del orden cosmológico, sino como un Dios escondido (Isaías 45.15) que, no obstante, camina y está presente en las contingencias y vicisitudes de la vida humana

(Éxodo 3.14),[4] y es, ante todo, presencia amorosa (I Juan 4.8). Un Dios cuya esencia es la paradoja, puesto que ha querido mostrarse en los rostros de los débiles, las necesitadas, los abandonados (Mateo 25.31-46), ha confundido la sabiduría de los sabios y se ha mostrado frágil y sufriente en la cruz, locura inaceptable para el entendimiento (I Corintios 1.18-19).

Pero, por otra parte, mal haríamos si olvidásemos que en esa misma tradición teológica que bebe de Grecia ha existido una rica y comúnmente olvidada veta de reflexión donde la paradoja, que rompe con el principio de no contradicción y piensa en lo Divino como *coincidentia oppositorum*, se plasma en un conocimiento negativo o contradictorio. Me remito, pues, a una antigua tradición que, desde la *Vida de Moisés* de Gregorio de Nisa, o las obras del

4 Es comúnmente aceptado entre exégetas que la declaración de Yahvé a Moisés en el encuentro de la zarza ardiente no es una explicitación ontológico-esencial, tal como lo creía Tomás de Aquino al identificar al "Yo soy" con el Ser de la filosofía. Por el contrario, las palabras Yahvé han de entenderse como una aseveración de su presencia actuante a favor del pueblo sufriente. Al respecto véase el siguiente comentario de Loza (2005): "Dios responde a Moisés. Su respuesta, «Yo soy el que soy», no es negarse a responder; pero si Dios es el que verdaderamente es, su respuesta no ha de entenderse en términos extraños al pensamiento del pueblo del AT, como se hará luego en función de la filosofía griega. Repito, esos términos filosóficos son extraños a la mentalidad del antiguo Israel. Aunque el nombre de Yahvé solo se encuentra en la adición del v. 15, lo que pretende explicar el «yo soy» es ese nombre. Así, tratándose de Dios, nosotros debemos decir «él es»; solo él puede decir «yo soy». Ahora bien, el verbo «ser» en la mentalidad hebrea conlleva cuanto nosotros expresaríamos mediante «manifestarse» y «actuar». Si «ser» es manifestarse y actuar, Dios le dice a Moisés que él es el Dios de quien se sabrá quién es por lo que hará en favor del pueblo. Así, las dos respuestas de Dios a Moisés son en cierto modo la misma, aunque haya una diferencia entre «yo soy (estoy) contigo» y «yo soy» a secas: Dios va a mostrar que «es el que es», que su presencia cuenta porque él es capaz de cambiar las situaciones. Moisés experimentará esa presencia porque él lo acompañará en su misión y le ofrecerá una ayuda indefectible para que logre la liberación del pueblo sometido a servidumbre en Egipto" (p. 434).

Pseudo Dionisio, pasando por la mística del Siglo de Oro español hasta llegar al telescopio de la noche oscura de Ernesto Cardenal, piensa en Dios desde la contradicción, desde el conocimiento balbuciente de quienes han sido alumbrados por sus "tinieblas luminosas" (Pseudo Dionisio) en un mundo que se experimenta como "noche oscura" (Juan de la Cruz).

Mi reflexión parte del Dios que llevaba Pascal cosido y pegado a su pecho al momento de su muerte. Un Dios al que se le puede hablar, que se ha revelado y que escucha; que celebra con quienes se alegran y que sufre con quienes lloran. Al escribir esto soy consciente que nuestra época se encuentra cubierta por las penumbras de un "eclipse de Dios"; que esta "era secular", como la ha denominado Taylor (2014, p. 23), se caracteriza, en cuanto al tema de Dios, por haber transitado de una sociedad en la que era virtualmente imposible negar su existencia, a otra en la que la fe es apenas una mera posibilidad. No obstante, el Dios eclipsado es justamente aquel que se ofrece a la mirada escrutadora que busca claridad y cree en una armonía inexistente en el mundo.

Por el contrario, el Dios de la experiencia religiosa y de la mística, que se muestra ocultándose, nos habla desde el Crucificado y desde aquellas personas que sufren, al lado de las cuales se coloca preferencialmente. Es el Dios paradójico de las Escrituras y de la teología negativa[5]. Hablar teológicamente (al menos desde el

5 "Teología negativa" y "mística" son términos que aparecen de manera más o menos continua en este artículo. Con el primero se designa a un tipo de discurso acerca de Dios que afirma negando y, finalmente, acaba por negar la negación misma. Tres son los momentos de la teología negativa: 1. La *katapahasis* o afirmación, propia de la teología positiva, 2. La *apophasis* o negación, en que se niegan todos los atributos a lo Divino y 3. la vía superlativa (negación de la negación) allende la *kataphasis* y la *apophasis*. Con respecto

cristianismo, que es el *locus* del que se escriben estas letras), por lo tanto, no será otra cosa sino referirse a ese Dios, el Dios de Jesús, tal como lo ha escrito Gutiérrez (2009) en la introducción a la decimocuarta edición de su *Teología de la liberación*: "Hablar de Dios supone vivir en profundidad nuestra condición de discípulos de aquel que dijo precisamente que era el camino (cf. Jn. 14,6)" (p. 36).

¿Desecharemos, por tanto, al Dios de los filósofos? Esta pregunta requiere de una respuesta articulada en al menos dos niveles. Habría que rechazarlo, si por ese Dios entendemos a la impasible divinidad aristotélica, que por pensarse únicamente a sí misma permanece, sin desplegarse, aprisionada en la pura inmanencia de su ser y en la perfección de su unidad, esto es, sin salir, sin trascender. Un Dios con estas características es *in-humano* en el pleno sentido de la palabra, en tanto en cuanto no tiene relación alguna con nosotros.

Pero, por otro lado, si hubiese una filosofía —y ciertamente la hay— en que las contradicciones sean posibles, donde la Divinidad no perezca dislocada en el lecho de Procusto de los conceptos claros, entonces dicha concepción filosófica puede ir de la mano con un discurso teológico en el que Dios despliegue su apertura absoluta hacia el ser humano y hacia la creación. Este Dios es

a la palabra mística, a pesar de lo mucho que debería decirse —más de lo que cabría en un pie de página— señalo sucintamente que dicho término refiere a una vivencia descrita como *cognitio Dei experimentalis*, una experiencia de lo Divino, que no es un saber de conceptos y que al querer expresarse por medio de ellos recurre inevitablemente a la intermediación de los símbolos, para, por su medio, decir algo, si bien oblicuamente, acerca del Misterio de Dios. Al respecto véase Redmond (2009, pp. 84-85), Velasco (2009, pp. 17-24), González (2015, pp. 15-49), Underhill (2006, pp. 15-38).

*trascendencia pura*; pero no en el sentido que comúnmente se le ha dado al término “trascendente”, que enfatiza el alejamiento indolente de una divinidad alienígena y separada de lo humano. Por el contrario, Dios es trascendente porque su misterio se comprende como salida de sí mismo, como vaciamiento, como amor humano que irrumpe en nuestra inmanencia y se ofrece en actitud kenótica, tal como supo escribirlo Juan de la Cruz en sus inspirados versos.

## 2. Teología mística y teología paradojal

Es difícil encontrar alguna relación formal entre los elevados versos del *Cántico espiritual* y la angustiosa experiencia de Juan de la Cruz en su encierro toledano. Ocho meses pasó el místico encarcelado, antes de poder escapar del encierro que le prepararon sus mismos correligionarios carmelitas. En mayo de 1578 un nuevo carcelero se compadecerá del prisionero y, a pedido de este, le facilitará un poco de papel y tinta. En el lúgubre encierro de la prisión de Toledo, Juan de la Cruz escribirá el *Cántico espiritual*, obra cumbre de la mística carmelitana del Siglo de Oro español. El prisionero, como apunta José María Javierre (2006), rompió a cantar en el estercolero:

> Misteriosa condición del ser humano.
> Misteriosa condición de la naturaleza: de un muladar nacen las flores, sin que nadie pueda aclararnos la secreta transmisión de belleza entre los pétalos y el estiércol.
> Así al poeta fray Juan le brotan palabras de limpio cristal mientras los frailes le tienen el cuerpo abismado en porquería (p. 568).

Una teología hecha desde el lenguaje de la gloria hallará en este episodio dificultades insuperables ¿De qué manera puede alguien, encerrado en un hueco de pared que servía como letrina de convento, escribir los versos más dulces y elevados de la mística cristiana? Y, sin embargo, la vida y obra de Juan de la Cruz testifican fehacientemente de una fe que cristaliza en resistencia, sin por ello dejar de expresar la Belleza de lo Divino. Dicho de otro modo: el Dios de Juan de la Cruz, base firme de su vigor, se muestra paradójicamente como amor, incluso en las circunstancias más adversas. Experiencia amorosa de Dios, que resiste y se niega a ver la vida anegada por la injusticia. Fray Juan, tal como ha escrito Pikaza (2017):

> Elaboró y mantuvo, mientras avanzaban los durísimos meses de verano de 1578, encerrado en un hueco de pared (letrina de convento), una de las más hondas resistencias de la historia cristiana. No respondió a sus carceleros con un discurso jurídico mejor, ni se opuso con sus leyes a las leyes que le encerraban, sino que hizo algo mucho más hondo y efectivo: creó y memorizó un poema, unas treinta canciones (en forma de liras) en las que contaba y cantaba el sentido de su opción, es decir, de su verdad cristiana, desde la perspectiva del amor a (en) Cristo (p. 30).

El cautiverio de Juan de la Cruz en Toledo ejemplifica una teología que habla de Dios desde las contradicciones del mundo, y que al hacerlo rehúye de las definiciones tranquilizadoras. Si bien es cierto también en la prisión fray Juan escribió sus *Romances acerca de la Trinidad*, obra a veces catalogada —*mutatis mutandis*— como su *Suma teológica*, no menos verdadero es que con respecto a ella cabría decir lo que el Doctor Místico declaraba acerca de toda posible interpretación de su obra poética: "los dichos de amor es mejor dejarlos en su anchura, para que cada uno de ellos se aproveche

según su modo y caudal de espíritu". Y para que no queden dudas de la imposibilidad de comprender a Dios, concluye:

> Aunque en alguna manera se declaran, no hay para qué atarse a la declaración; porque la sabiduría mística, la cual es por amor, de que las presentes canciones tratan, no ha menester distintamente entenderse para hacer efecto de amor y afición del alma, porque es a modo de la fe, en la cual amamos a Dios sin entenderle (Juan de la Cruz, 2007, Prólogo del *Cántico espiritual*).

Si lo vemos desde la perspectiva de un pensamiento que pretende expresarse en conceptos claros y distintos, en el intento de amar a Dios sin comprenderle anida una contradicción irresoluble. Sin embargo, desde la teología negativa —o desde la mística— ello no implica problema alguno, toda vez que dicho discurso tiene como base la coincidencia de los contrarios en la Divinidad, tal como lo propone Nicolás de Cusa en su *Docta Ignorancia*[6].

La obra del Cusano, como señala Peña (1988), ha asumido las contradicciones propias de su abigarrada época (el Renacimiento europeo) y las ha plasmado en su visión de lo real y de Dios mismo. Ello supone no solamente la aceptación de las contradicciones en

6 Peña (1988) subraya que en el Cusano hay no solo una teología negativa sino, sobre todo, una teología contradictoria. Efectivamente, para aclarar —*per analogiam*— cómo se dan simultáneamente los contrarios en la Divinidad, Nicolás de Cusa se sirve de ejemplos matemáticos y geométricos llevados al extremo de las dimensiones infinitas. Así, por ejemplo, el triángulo y la línea son idénticos si se extienden al máximo los ángulos del primero; en el círculo infinitamente pequeño coinciden centro y circunferencia, y en el infinitamente grande la tangente y la circunferencia son iguales. Finalmente, un cuerpo que se mueva a velocidad infinita alrededor de un círculo estará siempre en movimiento y, a la vez, estará siempre en reposo. Así las cosas, Dios, comprendido como lo máximo, es también lo mínimo (*coincidentia oppositorum*), razón por la que puede decirse de él que lo es Todo y, a la vez, es Nada. Véase De Cusa (1984, caps. XI al XVI).

el plano ontológico, sino también en el lógico; estamos, pues, ante una lógica paraconsistente que pareciera dinamitar, desde dentro del pensamiento mismo, el principio de no contradicción, base firme toda la metafísica occidental, tal como objetaba Juan de Wenk al Cusano (Peña, 1988, p. 6). En respuesta a las objeciones aristotélicas de Wenk —prosigue Peña— Nicolás de Cusa señalará que "lo que hace falta es, no entender, pues Dios no es entendible, pero sí elevarse a la vivencia contradictoria de un entender no entendiendo" (Peña, 1998, p. 6). Visto desde estas coordenadas, no habría gran diferencia entre la teología contradictoria del Cusano y lo que poéticamente escribe Juan de la Cruz en sus *Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación*:

> *Entréme donde no supe,*
> *y quedéme no sabiendo,*
> *toda ciencia trascendiendo.*
> *Yo no supe dónde estaba,*
> *pero, cuando allí me vi,*
> *sin saber dónde me estaba,*
> *grandes cosas entendí;*
> *no diré lo que sentí,*
> *que me quedé no sabiendo,*
> *toda ciencia trascendiendo* (De la Cruz, 2007, p. 72).

El Dios de Juan de la Cruz no es del todo aprehensible. Sigue siendo Misterio insondable que se despliega en las contradicciones de la vida; por eso se habla de él desde la paradoja. En la teología sanjuanina, de manera similar a lo que ocurre en la *Teología Mística* del Areopagita, la Causa-Misterio a la que llamamos Dios permanece, allende los conceptos, oculta en la "divina tiniebla". Para el Areopagita, dicha Realidad Misteriosa

> No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia. Ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad, ni espíritu, *como lo entendemos nosotros*, ni filiación ni paternidad *ni ninguna otra cosa de las conocidas por nosotros o por cualquier otro ser*. No es ninguna de las cosas que no son ni tampoco de las que son, ni los seres la conocen como es, ni Ella conoce a los seres como son. No hay palabras para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tinieblas ni luz, ni error ni verdad. Nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella. (Pseudo Dionisio Areopagita, 2007, pp. 251-252, itálicas añadidas).

Las palabras del Pseudo Dionisio elevan al lector hasta cumbres en las que el enrarecimiento del aire dificulta la respiración. La metáfora no es gratuita, toda vez que la anábasis caracteriza a la experiencia mística. Una representación de ella se aprecia en el dibujo que Juan de la Cruz dedicó a Magdalena del Espíritu Santo y que ilustra la subida al Monte Carmelo. Pero, como han señalado Pedro Casaldáliga y José María Vigil, en la experiencia mística no solamente se sube la montaña, sino que también se hace necesario bajarla por sus laderas (Casaldáliga y Vigil, 1993, p. 9). Al respecto, el ejemplo de vida de Juan de la Cruz es esclarecedor.

Fray Juan experimenta el Misterio de Dios no solo desde la "nube del no saber", sino además en las condiciones más adversas. Las sufre desde niño, cuando muere su padre, dejándole a él, su madre y sus dos hermanos (Luis, el segundo de ellos, murió a muy corta edad, probablemente de hambre), en absoluta pobreza. Las vive en la cárcel, de la que escapa furtivamente, dejando claro que la transgresión, que de ninguna manera es incompatible con la mística, es un rasgo típico de su personalidad (Sesé, 2010, p.

194)[7]. Y las vive también en su experiencia como enfermero en el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción, nosocomio de sifilíticos al que llegaban los aquejados por los males venéreos. Para la época, Juan de Yepes (tendría en ese entonces quince o dieciséis años) combinó los oficios de enfermero y recolector de limosnas, para ayudar a sostener un hospital pobre que carecía de condiciones sanitarias adecuadas. Ambos trabajos los desempeñó con probidad. Don Alonso Álvarez de Toledo, administrador del sanatorio, da cuenta de la abnegada labor del joven Juan, quien a la fecha asistía además a la escuela de los Doctrinos y servía como monaguillo a las monjas agustinas de calle Santiago (Javierre, 2006, p. 135).

Bernard Sesé (2010) ha hecho las cuentas de las veces que en sus escritos Juan de la Cruz habla de Dios en términos relacionados con la enfermedad. Llama la atención, por ejemplo, la cantidad de apariciones de palabras como cura (11), curación (3), llaga (3), remedio (30), medicina (12), entre muchas otras (Sesé, 2010, p. 122). En *Llama de amor viva*, para mencionar un caso específico, compara a Dios con el cauterio que cicatriza la pústula y la herida:

> *¡Oh cauterio suave!*
> *¡Oh regalada llaga!*
> *¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,*
> *que a vida eterna sabe,*
> *y toda deuda paga!* (De la Cruz, 2007, p. 71).

---

7 Poco habla Juan de la Cruz de él mismo. En su correspondencia, no obstante, deja ver ciertas características de su personalidad y algunos destellos de sus vivencias. En la carta que escribe a Catalina de Jesús, carmelita descalza, compara su escape de la prisión de Toledo con la experiencia de Jonás al ser vomitado por el gran pez: "más desterrado estoy yo y solo por acá; que después que me tragó aquella ballena y me vomitó en este extraño puerto, nunca más merecí verla [a Madre Teresa de Jesús] ni a los santos de por allá", (De la Cruz, 2007, p. 1047).

La equiparación entre padecimiento, herida y desorientación, por un lado, y ausencia de Dios (el Amado), por el otro, aparecen también en el *Cántico espiritual*:

> *¿Adónde te escondiste,*
> *Amado, y me dejaste con gemido?*
> *como el ciervo huiste,*
> *habiéndome herido;*
> *salí tras ti clamando, y eras ido (…)*
> *¿Por qué, pues has llagado*
> *aqueste corazón, no le sanaste?*
> *Y, pues me le has robado,*
> *¿por qué así le dejaste,*
> *y no tomas el robo que robaste?* (De la Cruz, 2007, p. 53).

Pero tampoco Dios es ajeno al dolor en la poesía sanjuanina. En su poema *Un pastorcico*, es la Divinidad quien sufre y enferma, al punto incluso de morir:

> *Un pastorcico está penado,*
> *ajeno de placer y de contento,*
> *y en su pastora puesto el pensamiento,*
> *y el pecho del amor muy lastimado (…).*
>
> *Y dice el pastorcico: ¡Ay, desdichado*
> *de aquel que en mi amor ha hecho ausencia*
> *y no quiere gozar la mi presencia,*
> *y el pecho por su amor muy lastimado!*
>
> *Y a cabo de un gran rato se ha encumbrado*
> *sobre un árbol, do abrió sus brazos bellos,*
> *y muerto se ha quedado asido dellos,*
> *el pecho del amor muy lastimado!* (De la Cruz, 2007, p. 70).

¿Pudo su experiencia de enfermero haberle enseñado a Juan de la Cruz a hablar de Dios en términos de sanidad?[8] No habría que deslizarse hacia explicaciones psicologistas de la obra sanjuanina; pero atendiendo a los datos que someramente suministra Sesé es una posibilidad que no cabría desechar. Y aunque así no fuera, resulta oportuno señalar que, en un mundo afectado por la enfermedad, el sufrimiento y el dolor, un habla simbólica de Dios (¿podría acaso existir otra?) como acompañante amoroso de las personas sufrientes —lenguaje que encontramos en Juan de la Cruz— se presenta con la fuerza de un imperativo para la teología. Pero, por otro lado, es justamente aquí, en nuestra realidad más mundana, donde se muestra, irremediablemente unida con el dolor y el sufrimiento, la belleza del Misterio, que pinta con evocativos colores a un mundo envuelto en contradicciones. Juan de la Cruz lo canta con inmejorables palabras:

---

8 Con la frase "hablar de Dios en términos de sanidad" no me refiero a esa especie de pensamiento mágico al que me remito a continuación con dos ejemplos, ambos provenientes de los Estados Unidos. En abril del 2020, en el apogeo de la pandemia del COVID-19, el pastor y teleevangelista Kenneth Coopeland realizó, junto a un grupo de sus colaboradores, una oración televisada para "desatar sanidad" y acabar con el virus. Sus palabras, con tintes dramáticos de oráculo, vaticinaban una ola de calor en todo el país, puesto que el calor "es lo que se necesita para matar a esta cosa" [sic.]. El vídeo está disponible en YouTube: "2020 Virtual Victory Campaign (April 2-4): A supernatural Heat Wave!" (https://www.youtube.com/watch?v=XTX3osKtAbs&t=1922s). De manera similar, en marzo del 2020, el también pastor y evangelista hondureño Guillermo Maldonado, en una oración masiva arremetía contra el COVID-19 y "decretaba sanidad". Según Maldonado, "el Señor me dijo: «decreta en la Iglesia, como un apóstol a las naciones, con esa autoridad, para cancelar y hacer que ese virus se muera»" [sic.]. El decreto de Maldonado avanza *in crescendo*: "¡Ahora mismo ordeno que ese virus se muere, se cancela! [sic.]; ¡será como polvo que se disuelve, se desintegra, ahora!". Véase el vídeo en YouTube: "Oración masiva en contra del Coronavirus (covid-19). Apóstol Guillermo Maldonado-Iglesia el Rey Jesús (https://www.youtube.com/watch?v=sadGYTRLOk0). Contrariamente a los episodios mencionados, hablar de Dios en términos de sanidad implica acompañar a la persona enferma, sanar sus heridas, mostrar amor abnegado, signo inconfundible de Dios, ejemplificado de manera imperecedera en la parábola del Buen Samaritano (Luc. 10.25-37).

*Mil gracias derramando*
*pasó por estos sotos con presura,*
*y, yéndolos mirando,*
*con sola su figura*
*vestidos los dejó de hermosura (…)*

*Mi Amado, las montañas,*
*los valles solitarios nemorosos,*
*las ínsulas extrañas,*
*los ríos sonorosos,*
*el silbo de los aires amorosos* (De la Cruz, 2007, pp. 55-56).

Las montañas, los valles, la soledad, la oscuridad, el extrañamiento y el amoroso aire forman parte de ese abigarrado mundo del que Juan de la Cruz echa mano para apalabrar el Misterio, para hablar de Dios. Él, que desde pequeño vivió entre los telares de lana y seda que su padre y su madre trabajaban para asegurar un mínimo sustento familiar, supo entrelazar los hilos con los que tejió un discurso sobre Dios que aún hoy nos maravilla. Cuentan los biógrafos que, ejerciendo de prior en el convento de los carmelitas de Granada, mientras trabajaba con ahínco en la huerta, un fraile se dirige a él: "vuestra paternidad debe ser hijo de un labrador, pues tanto gusta de la huerta". Fray Juan, que con sus palabras unió la urdimbre y la trama que forman el tejido (*textum*) de su paradójica experiencia, y que recordaba con cariño el oficio de su padre, contéstale al fraile: "no soy tanto como eso, que hijo soy de un pobre tejedor" (Javierre, 2006, p. 79).

## 3. Rupturas y continuidades

El mundo de la experiencia mística —la experiencia de Juan de la Cruz y la de todos los místicos— está atravesado por las

contradicciones: separado y discontinuo, permanece también unido y continuo; es el mundo que se vive como ausencia del Amado y, al mismo tiempo, el que trasluce su Belleza en las montañas, los valles, los ríos a los que canta Fray Juan.

Empédocles de Agrigento, hipostasiando el movimiento incesante del universo, decía que el Amor y la Discordia son las fuerzas que rigen el cambio entre lo continuo y lo discontinuo. Y probablemente hablaba de este modo para salir del paso del inmovilismo de Parménides, que imposibilitaba no solamente el cambio de los entes sino también su conocimiento. Dicho de otro modo, en la dialéctica de las fuerzas que disgregan y unen el mundo habría encontrado Empédocles una grieta, un orificio para escapar de la esfera cerrada y asfixiante que constituía el universo parmenídeo, cuya verdad incontrovertible, concebida como perfecta redondez, hundía la experiencia humana en el monismo estático.

Lejos de Parménides, yo afirmaría con Empédocles —y con Juan de la Cruz y la tradición mística— que el conocimiento del mundo (así como la experiencia y el discurso sobre Dios) es posible precisamente porque hay en él rupturas y continuidades por las que asoma el Misterio. El mundo de nuestra experiencia sensible (*mundus spectabilis*) está, como ya he dicho, atravesado por entrelazamientos y desconexiones. No puede estar todo relacionado con todo; pero tampoco es posible que todo sea desconexión. Apostar por cualquiera de estas dos opciones no solamente imposibilita el discurso racional, sino que hace improbable el conocimiento mismo, toda vez que conocer es ciertamente identificar, pero también categorizar, señalar diferencias, abstraer.

Esta característica ontológica y fundamental del mundo ha sido rescatada por Gustavo Bueno, en el así llamado principio de

*symploké,* palabra cuyo significado originario no remite a ningún tecnicismo filosófico, sino a cualquier cosa que esté enlazada, trenzada o dialécticamente unida en lucha. La *symploké* funciona como principio explicativo, de acuerdo con el cual no es cierto que nada esté relacionado con nada, pero tampoco lo es que todo esté relacionado con todo. El mundo, según Bueno, se caracteriza por este principio ontológico y dialéctico[9].

En virtud de lo anterior, acaece en este mundo contradictorio la experiencia de un Dios que se nos presenta como Misterio "tremendo y fascinante" (Rudolf Otto). Lo decía así Gustavo

---

9 Al respecto escribe Bueno (1972): "Platón ha formulado, por primera vez, el principio fundamental de la Ontología dialéctica, al afirmar que los entes del mundo, ni están unidos todos con todos (como suponía el monismo continuista primitivo, cuyo límite es el misticismo), ni están separados todos de todos (como suponía el atomismo radical, o el megarismo, cuyo límite es el escepticismo), sino que los entes se mezclan y comunican en parte, y, permanecen, en parte, incomunicados y no mezclados. Este es el contenido del "postulado de discontinuidad", constitutivo de la misma razón dialéctica. El concepto de *symploké,* en su momento dialéctico, determina este postulado de discontinuidad: los entes, los géneros, no sólo son diversos (y discontinuos), sino incompatibles, por un lado, y necesariamente (sintéticamente) unidos, por otro" (p. 391). Tres aclaraciones son necesarias con respecto a las apreciaciones de Bueno. En primer lugar, comparto la discontinuidad ontológica (pluralismo discontinuista) que presupone el principio de *symploké*, tal como lo propone Bueno. Aún más, desde estas coordenadas, son precisamente esas fracturas y continuidades del mundo las que, llevadas a la experiencia humana, explicarían por ejemplo la coexistencia vivencial de los sufrimientos y las alegrías, los odios y los amores. En segundo término, es claro que Bueno no acepta la existencia del Dios de la ontoteología, no solamente porque el trasfondo de su filosofía es materialista, sino además porque, de hacerlo, anularía las discontinuidades del mundo, toda vez que habría un ser capaz de conocer la totalidad del movimiento de los entes del mundo (el demonio de Laplace). Desde nuestra perspectiva esta objeción de Bueno es irrebatible, si por Dios se entiende al Dios de la filosofía, no al de la experiencia religiosa. En tercer lugar, al identificar misticismo con monismo continuista, Bueno considera de manera errónea el fenómeno místico, generalizando todos sus variados aspectos como una experiencia de absorción en lo Absoluto.

Gutiérrez (1984), que hablaba de una vivencia de lo Divino y un lenguaje teológico que se gesta en la "noche oscura de la injusticia" (p. 167). Empero, incluso en las soledades de la noche hay motivos teológicos suficientes para referirnos a esa honda experiencia de comunidad y amor, en que vivimos, percibimos y hablamos de Dios como intimidad amorosa, profunda y oscura (Galilea, 1987, p. 159). Ahora bien, no habría que entender estas contradicciones como momentos yuxtapuestos: por un lado, soledad, dolor, enfermedad y sufrimiento y, por el otro, compañía, bienestar, sanidad y alegría. Contrariamente, todas ellas están entreveradas, o, parafraseando a Gutiérrez (1984), se encuentran unas dentro de otras (Gutiérrez, 1984, p. 170).

Las contradicciones que forman el tejido mismo de un hablar paradójico acerca de Dios nos abisman en la perplejidad de su presencia, que es, al mismo tiempo, ausencia. Así lo escribe Galilea (1987):

> La experiencia humana nos dice que "leer" la presencia del amor de Dios en los acontecimientos de la vida es de suyo desconcertante. No conocemos el fondo de los designios de Dios sobre cada persona, sobre las realidades y sobre la historia. Más aún, en relación al amor y al Reino de Dios, la realidad es ambigua y oscura: contiene pecado, egoísmo, lujuria, injusticias… A primera vista el Dios de la historia nos desconcierta; experimentamos un "silencio de Dios" que nos atemoriza… La realidad es al mismo tiempo presencia y ausencia de Dios (p. 163).

Hacer teología, entonces, tendrá que ver con encontrar el punto de unión entre experiencia y lenguaje de un Dios que, trascendiéndose a sí mismo, atraviesa la realidad inmanente de nuestras vidas. Su Misterio está entre nosotros (es Emanuel: Dios con nosotros), en

las personas, en los animales, en la historia, en la naturaleza, aquí están los signos evocativos de su presencia-ausencia. Precisamente por eso, el discurso acerca de Dios será siempre ambiguo, porque dicho hablar se gesta en el mundo y la historia humana, ambos saturados también de las rupturas, continuidades, ambigüedades, que permanecen firmemente trabadas por el principio de *symploké*.

## Conclusión

El *Libro de los veinticuatro filósofos*, texto místico del siglo XII, recoge aquella definición de Dios que despertó la imaginación de Borges cuando escribió "La esfera de Pascal": "Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna" (Lucentini, 2002, p. 47). Según Borges (1974), la identificación de Dios con la esfera infinita, presente ya desde antiguo en los fragmentos de Jenófanes de Colofón o en los escritos de Hermes Trismegisto, significaría para los medievales que Dios está en todas sus criaturas, aunque ninguna lo limita (p. 637). Tiempo después, en pleno Renacimiento, cuando empiezan a resquebrajarse las esferas concéntricas que estructuraban al universo geocéntrico, Giordano Bruno habría experimentado la liberación que supone vivir en un mundo infinito, fiel reflejo de su Creador. Y para poder comunicar la magnitud de su experiencia escribe: "podemos afirmar con certidumbre que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna" (citado en Borges, 1974, p. 637).

Las palabras de Hermes Trismegisto, de los medievales y de Bruno habrían llegado finalmente a Pascal, cuya vida desde joven se movía entre su anhelo por el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y el terror

que le ocasionaba la apertura de los espacios infinitos del universo copernicano. Reelaborando aquella antigua definición —cuenta Borges— el matemático habría escrito: "la naturaleza es una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna" (citado en Borges, 1974, p. 637).

Henos de nuevo, y finalmente, en el centro de la paradoja: el Dios de la filosofía aristotélica se levanta como refugio y quietud, como Causa última y seguro firme de un mundo ordenado. Por el contrario, el Dios de la teología negativa, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios del Pseudo Dionisio y de Juan de la Cruz, es, como escribió Pascal en su *Memorial*, fuego, certidumbre, alegría y paz, experimentado, empero, en la esfera espantosa de la naturaleza.

Hacer teología, hablar de Dios desde las confusas circunstancias actuales, proponer nuevas metáforas del Misterio, debería ser, en definitiva, una tarea que se realice tomando en cuenta las contradicciones propias de la existencia, sin olvidar al mismo tiempo que, como dice Borges, "quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas" (Borges, 1974, p. 636).

## Bibliografía

AA.VV. (2020) *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio). http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf

Borges, Jorge Luis. (1974). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Bueno, Gustavo. (1972). *Ensayos materialistas*. Madrid: Taurus.

Casaldáliga, Pedro y Vigil, José María. (1993). *Espiritualidad de la liberación*. San Salvador: UCA Editores.

De Cusa, Nicolás. (1984). *La docta ignorancia*. Traducción de Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Orbis.

De la Cruz, Juan. (2007). *Obras completas*. Edición a cargo de Maximiliano Ruiz. Salamanca: Sígueme (originales publicados aproximadamente en 1586).

Galilea, Segundo. (1987). *El camino de la espiritualidad.* Madrid: Paulinas.

Gilson, Étienne. (2007). *La filosofía en la Edad Media*. Traducción den Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos.

González de Cardenal, Olegario. (2015). *Cristianismo y mística*. Madrid. Trotta.

Gutiérrez, Gustavo. (1984). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.* Salamanca: Sígueme.

___________. (2009). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Heidegger, Martin. (1988). *Identidad y diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.

Javierre, José María (2006). *Juan de la Cruz. Un caso límite*. Salamanca: Sígueme.

Lennox, John. (2020). *¿Dónde está Dios en un mundo con coronavirus?* Poiema Publicaciones. https://static1.squarespace.com/static/58a277c5bf629a87d27aeed5/t/5e8ffc43e5b08e4c70c689fe/1586494535147/D%C3%B3nde+est%C3%A1+Dios+en+un+mundo+con+Coronavirus%3F+.pdf

Loza Vera, José. (2005). Éxodo. En Armando Levoratti (director). *Comentario bíblico latinoamericano*. Estella: Verbo Divino.

Lucentini, Paolo. (editor) (2002). *El libro de los veinticuatro filósofos.* Traducción de Cristina Serna y Jaume Pòrtulas. Madrid: Siruela (original publicado en el siglo XII).

Pascal, Blaise. (2012). *Obras*. Traducción de Carlos R. de Dampiere. Madrid: Gredos (original publicado aprox. 1670).

Peña, Lorenzo. (1988). La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano. *Ciudad de Dios: Revista agustiniana, 201* (3), pp. 573-598.

Pikaza, Xabier. (2017). *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico espiritual de Juan de san Juan de la Cruz*. Madrid: San Pablo.

Piper, John. (2020). *Coronavirus y Cristo*. Traducción a cargo de Desiring God Foundation. Poeima Publicaciones. https://poiema.co/pages/coronavirus.

Pseudo Dionisio Areopagita. (2007). *Obras completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (original publicado aproximadamente en el siglo IV).

Redmond, Walter. (2009). Lógica y mística. Progreso espiritual y progreso filosófico. *Diánoia*, *LIV* (62), pp. 73-90.

Santa Cruz, María Isabel. (1988). Platón y el neoplatonismo. En Jorge Gracia (editor). *Concepciones de la metafísica*. Madrid: Trotta.

Sesé, Bernard. (2010). Autobiografía secreta de San Juan de la Cruz (1542-1591). En Pierre Civil y Françoise Crémoux (coordinadores). *Nuevos caminos del hispanismo. Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, (pp. 118-126). Iberoamericana. https://cvc.cervantes.es/Literatura/aih/pdf/16/aih_16_2_119.pdf

Taylor, Charles. (2014). *La era secular*. Traducción de Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa.

Underhill, Evelyn. (2006). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Traducción de Carlos Marín Ramírez. Madrid: Trotta.

Velasco, Juan Martín. (2009). *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta.

**Videos de YouTube**

Kenneth Copeland Ministries. (3 de abril del 2020*). 2020 Virtual Victory Campaign (April 2-4): A supernatural Heat Wave!* Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=XTX3osKtAbs&t=1922s).

Juan Soria. (7 de marzo del 2020). *Oración masiva en contra del Coronavirus (covid-19). Apóstol Guillermo Maldonado-Iglesia el Rey Jesús*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=sadGYTRLOk0

• • •

***Manuel Ortega Álvarez*:** Licenciado en Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana. Académico de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional. Ha sido también profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

*Artículo recibido: 18 de abril 2021.*

*Artículo aprobado: 30 de abril 2021.*

# Dios: entre la mística y la poesía

Juan Esteban Londoño

**Resumen:** En este artículo se reflexiona sobre nuestro hablar de Dios desde los bordes del lenguaje: el silencio, la ausencia y la poesía. En diálogo con la poesía y la mística, nos acercamos a la palabra *Dios* como una experiencia del lenguaje, una palabra que empleamos para nombrar el Misterio que nos sobrepasa, y procuramos mantenerla protegida de todo hablar que la limite, permitiendo su verbalidad de ser, su revelación y su ocultamiento.

**Palabras clave:** Dios, Misterio, lenguaje, ausencia, silencio, poesía.

**Abstract:** This article reflects on our speaking of God from the borders of language: silence, absence and poetry. In dialogue with poetry and mysticism, we approach the word God as an experience of language, a word that we use to name the Mystery that surpasses us, and we try to keep it protected from all speech that limits it, allowing its verbality of being, its revelation and its concealment.

**Keywords:** God, Mystery, language, absence, silence, poetry.

## Introducción

Dios es un abismo cóncavo al que podemos llenar de contenido y nunca agotamos. La realidad, lo que acontece, desafía a la teología y las instituciones religiosas y exige hablar del Misterio desde un lugar distinto. Por ello nos adentramos en la mística y la poesía para pensar a Dios no como un sustantivo que encaja dentro de otros sustantivos, no como el ente que sostiene a todos los entes, sino como la verbalidad del Ser. Se trata de acercarse a los bordes y a los límites, a la sombra de una silueta que desdibuja los conceptos y queda abierta; más que a las definiciones ahondamos en la pregunta, en el asombro, en la experiencia.

En este artículo, de la mano de pensadoras como María Zambrano y Karen Armstrong, de místicos como Dionisio Areopagita y Meister Eckhart, de teólogos como Raimon Panikkar y Paul Tillich, del poeta Edmond Jabès, penetramos la gruta del silencio para pensar a Dios desde los bordes del lenguaje.

## 1. El lenguaje

El hecho de que usemos una palabra indoeuropea (Dios, del latín *Deus*) para referirnos a la divinidad revela la insuficiencia del lenguaje, el préstamo de visiones ajenas que no logran agotar al Misterio. El Misterio es un río que desborda, cruza límites, no podemos contenerlo, nos llama a su inundación. Como ha escrito Paul Tillich, el Misterio tiene una fase negativa y una positiva. La negativa, que enfatizamos en este artículo, es la de su ocultamiento:

> El verdadero misterio aparece cuando la razón se ve conducida más allá de sí misma, a su "fondo y abismo", a lo que "precede" a la razón, al hecho de que el "ser es y el no ser no es" (Parménides), al hecho original (*Urtatsache*) de que hay algo y no nada. Podemos llamar a esto la fase negativa del misterio (Tillich, 2010, p. 147-148).

La positiva, no por ello menos misteriosa, es la de su aparición. Si bien se manifiesta en una revelación concreta (la de Jesús como el Cristo, según Tillich, p. 57), el Misterio es a la vez abismo y fondo del Ser, "el poder ser, que conquista al no ser". Esta dimensión se presenta como nuestra preocupación última, se expresa en símbolos y mitos que apuntan a la profundidad de la razón y a su más allá, al no saber (p.148), pero que sabe que nuestro lenguaje no agota ninguna de sus dimensiones.

Pensar a Dios como Misterio nos lleva a trascender los límites del lenguaje y también de las religiones a la hora de cualquier definición. El Misterio no es en exclusivo la deidad del judaísmo exílico y postexílico cuyo nombre es impronunciable. Tampoco se agota en las definiciones neotestamentarias del Padre de Jesucristo. El concepto que empleamos en diferentes idiomas (θεός, Deus, Dios, Gott, God) para referirnos al Misterio, involucra un tejido de significaciones, muchas de ellas emocionales e inconscientes, atravesado por nuestra experiencia materna y paterna, nuestra relación con la naturaleza y con los animales, nuestro paso por los libros y los tejidos sociales, el llamado inconsciente colectivo. En este sentido, Dios es una experiencia del lenguaje arraigada en la cultura, una palabra que empleamos para nombrar el Misterio que nos sobrepasa. Una palabra preñada de palabras, custodiada por el silencio.

Debemos partir del hecho de que Dios es una palabra humana. También los atributos que le endilgamos están situados y a veces limitados por nuestras categorías y complejos: que sea bueno, inmortal, o poderoso; que los adjetivos terminen muchas veces en -o (masculino), vinculando al poder de la divinidad con la cultura patriarcal. No todas nuestras expresiones sobre el Misterio hacen justicia a su desbordamiento, ni a todas las posibilidades de ser que lo definen o definen a los entes en los que se manifiesta el Ser, incluido el humano. Como reflexiona Raimon Panikkar al referirse a nuestro hablar sobre la divinidad, "Conviene recordar que todo lo que hemos dicho pertenece al esfuerzo intelectual humano por descifrar el Misterio (del cual Dios es un símbolo)" (2005, p. 286).

Las sociedades antiguas se han vinculado al Misterio no mediante conceptos, sino a través de una práctica entregada. De allí que el Misterio sea vivenciado en símbolos y mitos, en ritos y narraciones, en cantos, en poemas. Testimonios como los de las cuevas de Lascaux o de comunidades indígenas en Abya-Yala expresan una vincularidad que puede ser comprendida como "la energía fundamental que sostiene y anima todo lo que existe" (Armstrong, 2009, p. 35). Bajo esta categoría, la investigadora Karen Armstrong comprende el término empleado por los filósofos como "el Ser", y señala que a este "No se le puede ver, tocar ni oír; tan sólo se le puede observar en acción en las personas, objetos y fuerzas naturales que nos rodean" (p. 35).

El Ser, más que un sustantivo, indica la verbalidad, el movimiento, lo que acontece en el instante en que vivenciamos el mundo, en que somos atravesados por el tiempo. El Ser, nos recuerda Martin Heidegger, es "el ser del ente" (2018, p. 27), o lo que está siendo

en el ente, lo que le acontece. Pero no es ningún ente. Es su pasar, o lo que le pasa al ente. El ente, en el fondo, es lo que le acontece al Ser. En términos teológicos, la naturaleza y los humanos no son Dios, son lo que le pasa a Dios.

Los humanos nombramos aquello que nos acontece y le acontece a la naturaleza, en la vida y la muerte, en el relámpago y el éxtasis del amor, como Dios. Con ello apuntamos al *éxtasis* (salir de sí) que permite liberarnos de las limitaciones del ego, de lo conocido y experimentar el Misterio en una invocación, al cual le hemos dado nombres que brotan de nuestro bautismo del límite: Hashem, Allah, Dios, Dao, Brahman, o Nirvana. Siempre que hablamos de Dios no lo hacemos en tercera persona, lo estamos invocando.

María Zambrano (2020, p. 47), retomando la experiencia griega del Misterio, habla de la divinidad en plural, habla de "dioses". Se refiere a ellos como identificaciones primeras que el ser humano descubre de la realidad. Estas tienen como función aplacar el terror y dar esperanza de un lugar de vida, no en un más allá sino en la domesticación del aquí, en hacer del territorio salvaje nuestro hogar mediante la chispa que se mantiene encendida, el altar y la hoguera. Según la filósofa española, los dioses son creaciones literarias, respuestas poéticas a la experiencia del Misterio.

Ambas pensadoras nos dejan ver que lo divino no habita tanto en el dogma o la respuesta, sino en la pregunta y el asombro. Así lo evidencian en los oráculos de Apolo y el libro de Job. "El señor, cuyo oráculo es el que está en Delfos, ni habla ni oculta nada, sino que se manifiesta por señales" (Heráclito, Fr. 244). "Hablé de cosas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión" (Job 42,3b). Ante lo que Zambrano comenta: "Los dioses son imagen

de la pregunta por el ser de las cosas, por el sentido de la vida" (Zambrano, p. 53). Pregunta sin responder, herida abierta.

De allí que no nos anclemos tanto en lo estático de la respuesta, en el agua que se ha estancado para convertirse en la represa de los dogmas. Buscamos, más bien, romper el dique y dejar correr la potencia reprimida, sugerir que lo divino en los tiempos de duda es más la duda que pregunta que la voz que pretende encerrarlo en un axioma.

## 2. El silencio

Dios como pregunta implica también la ausencia, la silueta que alcanzamos a percibir en la naturaleza, pero no es del todo la naturaleza. Ella apenas sugiere los bordes de la experiencia, lo que el lenguaje no puede nombrar, lo que se esconde en el silencio.

La mística, teología del silencio, ha señalado lo que no sabemos de Dios y lo ha convertido en el estandarte de su canto, o de su callar. Heredera de los contempladores y las contempladoras medievales, este pensamiento libre de barrotes sostiene que el mejor conocimiento que se puede tener del Incomprensible es saber que no le conocemos ni podemos conocer adecuadamente. La Deidad no está encerrada en los libros de texto:

> Más aún –nos dice Panikkar–, también se ha defendido la dimensión de ausencia de Dios como su característica más fundamental. Dios es el ausente, está siempre presente, de tal manera que, si alguna vez apareciera, su presencia no sería su esencia, sino solamente una manifestación, un velo, un encubrimiento de su ser, una presencia (2005, p. 224).

La teología mística, que halla sus raíces en Dionisio Areopagita y en Meister Eckhart, como también en el Budismo, nos enseña que Dios no es solamente Ser. La deidad "es" también No-ser. Concepción difícil para el pensamiento heredero de occidente que ha abogado por el Ser en detrimento del no-ser. Pero amplia, generosa, cuando se comprende que Dios está más allá de los bordes de las definiciones y de las respuestas. Dios más allá de Dios. Imagen que invita al ser humano a romper los límites de su imaginación.

El místico Pseudo Dionisio Areopagita percibe a Dios desde la vía *apofática* (de ἀπόφημι, "negar"). Esta consiste en despojar a Dios de todos los predicados, categorías y nombres, en liberar a Dios de nuestro lenguaje. En su tratado *Los nombres de Dios*, este autor anónimo de finales del siglo V o comienzos del siglo VI parte de la idea de que Dios no tiene nombre y que todo modo en que podemos nombrarlo es insuficiente. De allí que Dionisio se refiera a la divinidad como el o la "sin nombre" (Dionisio, 2002, DN I, 7, 596 C). Todo atributo de Dios hecho en el lenguaje humano (la vía *catafática* -de κατάφημι, "afirmar") reconoce la no adecuación respecto a lo nombrado. El pensamiento y el lenguaje son insuficientes para hablar de lo divino. El místico toma distancia al cantar, al orar, al hacer teología, pues reconoce que lo nuestro es apenas un intento cifrado en palabras humanas para referirnos al Misterio. "El místico sabe sin saber que cada nombre divino es una huella para penetrar en Dios sin penetrar en su esencia luminosamente tenebrosa", nos recuerda Gonzalo Soto Posada (2013, p. 78) interpretando al pensador antiguo.

La negación de toda certeza, el límite de nuestro lenguaje para hablar de Dios nos conduce al silencio. Pero no se trata de cualquier

silencio, reflexiona Santiago Duque, intérprete de Dionisio, es el resultado de la entrega total:

> Es un silencio de adoración. Es éste el silencio límite, frontera y horizonte de todo lenguaje humano. Pero, a la vez, es en este límite del silencio, desde este exceso y saturación, donde se alimenta el ὑμνεῖν como lenguaje excesivo, liminar, tendido hacia un infinito al que responde, pero sin buscar abarcarlo (Duque Cano, 2015, p. 56).

## 3. El desierto

La adoración silenciosa y la vía negativa nos llevan a pensar a Dios como la Nada. Esto nos lo enseña Meister Eckhart (1260-1328), místico alemán que invita a despojarse de la religión y del concepto tradicional de Dios para alcanzar el abandono (*gelazenheit* / *Gelassenheit*), la dimensión divina del despojamiento (Vega, 2011, p. 53). Para este místico del siglo XIII, buscar la unión con Dios es desnudar el alma: "quien quiera permanecer sin mediación en la desnudez de esa naturaleza tiene que haber salido lo que es personal" (Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, 2014, p. 70).

Eckhart emplea la imagen del desierto para referirse a la Nada de Dios. El desierto es lugar de conversiones, espacio del aniquilamiento sin límite. Símbolo del silencio y el despojamiento de las palabras ante el Misterio. La arena del desierto, que se derrama entre los dedos, que se la lleva el viento, es metáfora de un lenguaje callado que no tienta el significado de Dios, no busca la imagen, evoca la Nada (Vega, 2011, p. 47). El ideal místico es el de una pobreza espiritual hasta el punto de despojarnos de los conceptos con los cuales hemos pretendido encasillar a Dios, y

encontrarlo en las arenas. El desierto anula todo en la Nada divina, incluso el ámbito del Ser, para pensar a Dios en la desaparición, la suya y la nuestra, en la serenidad del no lugar.

Desde la mística eckhartiana, hallamos a Dios en el desierto, lo cual significa evaporarse, saber que somos prescindibles, también nuestro lenguaje. El encuentro con Dios se simboliza en el perderse, incluso en el perder a Dios. Este es el único modo de abismarse en el abandono de Dios.

## 4. La ausencia

El silencio y el desierto nos llevan a pensar en una imagen de Dios poco trabajada por las religiones positivas. Se trata de la vacuidad o el silencio, del Dios ausente, como lo llama Raimon Panikkar:

> Dios es siempre el ausente. Cualquier presencia de Dios es precisamente eso, una pre-esencia, un velo, una manifestación y, por tanto, una desfiguración o, todo lo más, una figuración. Un Dios que no sea ausencia es un simple ídolo (2005, p. 228).

Concebir a Dios como una presencia siempre obligada a responder es percibido como una idolatría. "Ruego a Dios que me salve de Dios" (Eckhart, 2014, p. 71), oran los místicos. La presencia es apenas el borde de la ausencia. Dios puede no estar, o puede imposibilitarse, no hacer nada, mantenerse en las fronteras del deseo y el anhelo, convirtiéndose en una búsqueda por parte del ser humano, en un desafío abierto; para que lo que aún no ha sido, sea. O, como escribe María Zambrano: "Las formas de lo divino se sienten en la ausencia" (p. 156).

La presencia divina, testificada por los místicos y los profetas, por las personas vinculadas a las distintas formas de la religión, por los y las artistas, es apenas un asomo de lo que se oculta, una insinuación del Misterio que no puede atrapar nuestra razón. Así lo plantea Panikkar:

> La presencia de Dios es sólo para hacer notar su ausencia. La ausencia es lo que permite que haya la presencia. La ausencia es lo que da cabida a la búsqueda, al cambio, a la infinitud. La ausencia no es, pero es la que permite ser, la que hace posible que la presencia aparezca y aun sea –en el prójimo, dirán las escrituras cristianas y otras (2005, p. 229).

La imagen de Dios puede ser no sólo plenitud, sino también privación. Las religiones positivas suelen administrar y garantizar su presencia mediante el ejercicio del rito o el recontar del mito. Pero lo divino también puede ausentarse de los rituales para devenir en sed, anhelo, y deseo, en una gruta, un desierto o en un bosque, en una sala de baile, una oficina de trabajo o una cama. Siempre dejando un espacio abierto para lo que no es, en la medida en que lo que es tenga una fisura que llame a trascenderla.

Este espacio para el no ser lleva a la teología de la ausencia a su movimiento más radical, el de desontologizar a Dios (Panikkar, 234). Dios puede ser también una nada, una nada luminosa. El pensamiento occidental, heredero de Parménides, se ha afianzado en la creencia de que el mundo del Ser es el mundo de lo dado. Otras formas de creer, como el budismo, consideran que Dios puede estar allende el Ser solamente cuando la experiencia que se tiene del Ser no es la de una total positividad, sino la de una carencia. Esta carencia es el deseo que nos jalona desde la otra orilla, la sensación de que hay algo, o alguien, más allá, aunque

probablemente no haya orillas. Dios sería el desbordamiento que inunda todo límite.

La mística invita a desontologizar a Dios, a no pensar la divinidad como un ente personal que garantiza una institucionalidad y unos valores. Se trata más bien de ver su ser en la verbalidad, en traducir el Lógos no por Palabra, sustantivo que podría develar quietud, sino por "Verbo" (Jn 1,1 RV95)[1], y mantener abierta su transitividad, su transparencia. Así vemos que no es un ser al modo de un sustantivo, o un ente. Dios es verbalidad. Es lo que acontece, el tejido de redes que enlaza el universo.

Pero atribuir el Ser a Dios es también un símbolo. Por esto dice Panikkar de la divinidad: "su verdadero ser no *es*, puesto que el Ser es ya su primer velo, su primera epifanía, pero no el mismo Dios" (2005, p. 224). Dios como Ser es apenas un concepto límite, un catalizador mental que nos permite relacionar lo inconmensurable, una metáfora para referirnos a esta red de relaciones. La divinidad no es una cosa, no es ni tiene sustancia. Es pura relación, o la relacionalidad de las cosas en movimiento, la verbalidad del verbo, el siendo del Ser, o la Nada que niega toda afirmación definitiva.

Lo divino no es una individualidad, tampoco la totalidad de los entes. Se trata más bien de la relacionalidad del mundo vista como una Gran Danza, un movimiento que nos hace buscar el fondo. No que en el fondo descanse un personaje similar a Zeus. Más bien que el excavar hasta el fondo, y el volver a emerger, es el movimiento de la vida, la radicalidad de la apertura.

---

1 De igual modo: *La Bible Osty* ("Au commencement était le Verbe"); *La Bibbia della CEI* ("In principio era il Verbo") y la *Nácar-Colunga*[16] ("Al principio era el Verbo"), por ejemplo.

## 5. La poesía

Hemos sugerido que nuestra comprensión de Dios está cifrada en el lenguaje. La teología se ha vinculado a la palabra filosófica y a la sociología para comprender la relación inicial con lo divino y su vincularidad con lo humano. Hay otro tipo de lenguaje, más originario, para referirse a lo sagrado. Este es el lenguaje de la poesía (en ella incluimos muchos pasajes de los textos sagrados). Como señala Martin Heidegger (2002, p. 256), la poesía constituye un modo privilegiado del decir, en la medida en que es capaz de permanecer en el ámbito del pensar y de resguardar con su palabra lo sagrado. La poesía busca siempre mantener el Misterio de lo que no se dice; y en lo que dice, apenas sugiere. Sabe que el Ser se muestra, pero también se oculta. Su palabra custodia la aparición y la ausencia.

Tal reflexión sobre una poesía que piensa a Dios nos lleva al acto creativo del escritor judío Edmond Jabès. En *El libro de las preguntas*, este autor se refiere a la divinidad bajo la sombra de los campos de concentración. Desde su perspectiva, no aparece Dios como dogma o respuesta, antes bien:

> Dios es una pregunta, respondió Reb Mendel, una pregunta que nos lleva a Él que es Luz para nosotros, para nosotros que no somos nada (Jabès, 1990, p. 120).

La poesía piensa o siente a la divinidad desde la pregunta. También debería hacerlo la teología. No partir de las certezas sino de la apertura al conocimiento, que brota de la maravilla y se pregunta, cuestiona. Uno de sus interrogantes más fundamentales es el del no saber por qué se sufre. De allí que asuma una realidad no dicha desde las comunidades oficiales, el silencio divino:

> […] El silencio es la almendra del ruido; por eso Dios, que es duro silencio, no puede ser oído sino asumido, igual que los colores del fruto por las hojas del árbol (p. 194).

La reflexión teológica ha de escuchar a la palabra poética, atravesada por siglos de preguntas, para reconocer que en Dios el silencio es también liberador. Un silencio radicalizado hasta la metáfora del desierto, su ausencia de fertilidad, o la mera sobrevivencia, hasta la afirmación más fuerte, la de la ausencia de todo:

> Dios es la ausencia de Dios. El exilio en el exilio […] Era preciso que Dios estuviese ausente para que el hombre, en la lectura de Dios, pudiese hacer retroceder sus propios límites (p. 269).

Jabès piensa en la divinidad desde la perspectiva del exilio hebreo. Es un Dios exiliado con su pueblo, el que marcha con ellos hacia la aniquilación. Un Dios que se constituye en el símbolo unificante de la humanidad que intenta sobreponerse a una eliminación planificada, como Auschwitz, o a una realidad totalmente irracional como lo es una pandemia.

Jabès considera que Dios es un correlativo del pueblo sufriente. El poder de la poesía logra invertir la concepción institucional del sustantivo primordial, pensado desde el poder, para asumirlo como el poder de la impotencia, la creatividad en contextos imposibles:

> La palabra "judío", la palabra "Dios", ciertamente, son para mí metáforas: "Dios", metáfora del vacío; "judío", tormento de Dios, del vacío. Paralelamente, trato de delimitar de la manera más precisa posible el sentido histórico de estas palabras: "judío", "Dios", unidas una a la otra en un mismo devenir […] Dios es la elección del judío y el judío es la elección de Dios. El judío solo puede permanecer fiel a esta elección, aunque solo sea por motivo

> de las circunstancias históricas que no le han dejado la posibilidad de eludirla verdaderamente, es decir, de dejar de ser judío (Jabès, 2000, pp. 81-82).

La poesía judía, que ha sabido creer en o crear la palabra Dios en las circunstancias más extremas, enseña que también el concepto cambia como cambian los signos de los tiempos. Jabès habla de un judaísmo después de Auschwitz, de un judaísmo después de Dios; como también de un Dios después de Auschwitz, de un Dios después de Dios. Imagen que nos invita a considerar también a un Dios después de la pandemia, después de las promesas de prosperidad o revolución que jamás se cumplieron. Dios es una pregunta abierta, una promesa por cumplir.

## Reflexiones finales

La realidad nos muestra que no se puede encerrar a lo divino bajo las rejas, las categorías y las clasificaciones. Dios es una creación del lenguaje humano, un término encarnado en la realidad que no se agota con ella. No quiere decir esto que el universo esté vacío. Nuestras palabras no pueden encerrar la trascendencia, ni siquiera la inmanencia. El silencio y el desierto nos llevan a pensar en imágenes que la teología en América Latina ha atendido poco: el silencio, la ausencia, el Dios que nos libera de nuestros propios conceptos de Dios.

A Dios no puede definirlo la teología. De hacerlo, lo estaría traicionando. El trabajo de esta debe concentrarse en descubrir con asombro el modo en que las personas creen en él, o en ella, en la deidad, o en su ausencia. La reflexión invita a acompañar la creencia y también ponerla en duda, protegiendo con el velo de la

palabra y el silencio el lugar reservado para lo divino, allí donde nadie puede entrar, el halo del Misterio. La teología, a la escucha de la poesía y en memoria del Oráculo de Delfos, debe callar ante las definiciones absolutas y aprender a sugerir.

## Bibiografía

Armstrong, K. (2009). *En defensa de Dios. El sentido de la religión*. Barcelona: Paidós.

Dionisio Areopagita, P (1990). *Obras completas*. Ed. Teodoro H. Martin. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

-. (2002). *Obras completas*. Trad. Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martin. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Duque Cano, S. (2015). *Alabanza y distancia. (Im)posibilidad de un lenguaje no metafísico a partir de la Teología mística*. Tesis presentada para optar al título de Magíster en Filosofía. Medellín: Universidad de Antioquia.

Eckhart, M. (2014). *El fruto de la nada*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela.

Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

-. (2002). *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Jabès, E. (1990). *El libro de las preguntas*. Traducción de Julia Escobar y José Martín Arancibia. Madrid: Siruela.

-. (2000). *Del desierto al libro. Entrevistas con Marcel Cohen*. Presentación de Carlos Padrón Estarriol. Traducción de Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sanchez. Madrid: Trotta

Kirk, G.S. y Raven J.E. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos.

Panikkar, R (2005). *El silencio de Buddha*. Una introducción al ateísmo religioso. Madrid: Siruela.

Soto Posada, G. (2013). *Diez místicos medievales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Tillich, P. (2010). *Teología sistemática 1. La razón y la revelación*. El Ser y Dios. Salamanca: Sígueme.

Vega, Amador. *Tres poetas del exceso. La hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.

Zambrano, M. *El hombre y lo divino*. (2011). Madrid: Alianza.

• • •

*Juan Esteban Londoño*, Master en Ciencias Bíblicas (UBL - Costa Rica) y en Filosofía (Universidad de Antioquia - Colombia), Doctor en Teología por la Universidad de Hamburgo (Alemania). Es escritor, docente e investigador en las áreas de hermenéutica, literatura y teología.
londonojesteban@gmail.com

*Artículo recibido: 1 de abril 2021.*

*Artículo aprobado: 13 de abril 2021.*